الشهود الحضاريّ للأمّة الإسلاميّة

1



فقه التحضر الإسلامي

الدّكتور

عبد المجيد عمر النجّار



فقه
التحضر الإسلامي

فِقهُ التّحضُّرِ الإسلامي

1

الدّكتور

عبد المجيد عمر النجّار



الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م
الطبعة الثانية 1427هـ - 2006م

دار الغرب الإسلامي
ص . ب . 5787-113 بيروت


شباب
النادي الشبابي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

لقد كانت فكرة هذا البحث من اقتراح المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وذلك في نطاق جهوده الدائبة لاستنهاض القوى الحيّة في الأمّة كي تدفع في سبيل النهضة، بما تصلح من شأن الفكر الإسلامي ليكون المحرّك لهذا الجمود الذي طال أمده، ويقوم مقام القاطرة التي إن نهضت استجابت لها العربات كلّها بالحركة في طريق النهوض. فقد كان من مقتضيات ذلك أن يوجّه البحث إلى دراسة حركات النهضة الإسلامية التي قامت منذ قرنين ونصف من الزمن هادفة إلى إصلاح أمر الأمّة لتتحرّر من تخلّفها، وتستعيد شهودها الحضاري الذي فقدته قروناً طويلة، ولكنها لم توفّق في بلوغ ذلك الهدف، وإن خطت في الطريق إليه بعض خطوات، فلماذا لم تبلغ تلك الحركات أهدافها، فبقيت المطالب التي قامت من أجلها قائمة جيلاً بعد جيل؟ هل ذلك يعود إلى ظروف خارجة عن نطاقها؟ أم يعود إلى خلل في المشاريع التي حملتها، والخطط التي رسمتها لإحداث النهضة؟ إنّ البحث لهذه الأسئلة عن جواب لمن شأنه أن يبصّر بالطريق لمن يريد الإسهام في الدفع بالأمّة إلى النهوض، ففي دراسة التجارب الماضية عبرة لمن كان يحمل نفس الهمّ، ويسعى إلى تحقيق نفس الغايات. وفي هذا الإطار انطلق البحث لمحاولة الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بحركات النهضة، تبيّناً لحقيقتها في برامجها وخططها، ووقوفاً على مظاهر قوّتها وضعفها، وتعرّفاً على أسباب توفيقها وقصورها في تحقيق أهدافها.

ولكن ما إن انعقد العزم على هذا البحث، وتوجّهت الهمّة إلى استطلاع

أركان القضية وأبعادها، حتى تبيّن أنّ هذا الموضوع المراد بحثه ليس إلا جزءاً من كلّ، بحيث لا يمكن أن يفهم حقّ الفهم، وأن يصل فيه الباحث إلى جواب مفيد إلا إذا درس في نطاق ذلك الكلّ الذي هذا الموضوع جزء منه، فيكون النظر فيه متكاملاً لا مجزوءًا مبتوراً. فحركات النهضة التي يراد درسها إنما كانت غايتها إحداث شهود حضاري إسلامي، وهي قد قامت لتحقيق ذلك في واقع معيّن من أوضاع الأمّة في ذاتها وفي محيطها العالمي، فهل يمكن البحث في هذه الحركات بحث استبيان وتقويم دون تحديد لحقيقة التحضّر الإسلامي التي قامت من أجل تحقيقه؟ وإذا كان هذا الهدف لا يمكن الوصول إليه إلا باتخاذ عوامل وأسباب تأخذ من سنن التحضّر الإنساني عامّة، ومن سنن التحضّر الإسلامي خاصّة، كما تأخذ من معطيات الواقع الذي يكون مسرحاً للعمل النهضوي، إذا كان ذلك، فهل يمكن تقويم حركات النهضة في جهودها ونتائجها دون الوقوف على هذه العوامل والأسباب لتكون ميزاناً للتقويم والمحاكمة؟ وهكذا بدا أن دراسة حركات النهضة لا يمكن الانتهاء فيها إلى نتيجة ذات بال إلا إذا تمّت في نطاق أوسع يتناول بالتحليل فقه التحضّر الإسلامي الذي هو هدف الحركة الإصلاحية الإسلامية عموماً، كما يتناول عوامل التحضّر الإسلامي في بُعدها العام، وفي بعدها الخاص، ضمن الظروف الواقعية التي تقوم فيها تلك الحركة، فتوسّع نطاق البحث بتناول ثلاث قضايا أساسية بعد ما كان في الأصل مخصصاً لقضية واحدة، ولكن هذا التوسّع إنما هو من أجل تلك القضية أن تدرس في أبعادها ذات الصّلة الوطيدة بها، لتكون النتائج فيها أوفق وأكثر فائدة في الغرض الذي من أجله قام البحث أساساً.

انتهت خطة البحث إذن إلى ثلاث قضايا هي: فقه التحضّر الإسلامي، وعوامل التحضّر الإسلامي، ومشاريع الإشهاد للتحضّر الإسلامي. وقد تقدّم هذه القضايا الثلاث فصل تمهيدي في العوامل العامة للتحضّر من حيث هي قانون اجتماعي عام تخضع له الحضارات في قيامها وسقوطها مهما كان لونها، ومهما كانت خصائصها ومميّزاتها الذاتية. وفي القضية الأولى كان بيان فقه التحضّر الإسلامي في ثلاثة فصول، هي الخلافية لله، وذلك هو الإطار العقدي لهذا التحضّر، والشهادة على الناس، وذلك هو البعد الإنساني فيه، وارتفاق الكون، وذلك هو علاقة هذا التحضّر بالبيئة الكونية التي هي المسرح المكاني له. فمن

خلال هذه القضايا الثلاث تتحدّد فلسفة الحضارة الإسلامية، وعلى قدر الالتزام بتلك الفلسفة يكون التحضّر متصفاً بصفة الإسلامية، وعلى قدر الإخلال بها يخرج عن تلك الصفة، فينحرف عن وجهته التي يوجّه فيها.

وفي القضية الثانية بحثت عوامل التحضّر الإسلامي في أربعة فصول: تقدير الواقع الإسلامي في مظاهره وأسبابه باعتبار ذلك منطلقاً أساسياً لكل إصلاح. وترشيد الاعتقاد، باعتبار أن المحرّك للتحضّر الإسلامي هو العقيدة. وتسديد الفكر، إذ أنّ منهجية التفكير في مواصفاتها الإسلامية هي الكفيلة بإنجاز التحضّر الإسلامي الذي لا يمكن أن يقوم بمنهجية فكرية غير إسلامية. والنّفير الحضاري الذي تعبّأ فيه الأمّة إرادياً وفكرياً وعملياً في ذات الفرد وفي الهيئة الاجتماعية لتنطلق في زخم قوي نحو البناء. وسلطان الإنجاز الذي به يكون التنفيذ الفعلي للرؤى الإصلاحية الدّافعة إلى التحضّر. فهذه العوامل الخمسة هي العوامل الضرورية لقيام نهضة إسلامية، والخلل فيها أو في بعضها يفضي لا محالة إلى قصور في إحداث تلك النهضة.

والقضية الثالثة خصّصت للمشاريع التي قامت في الأمّة الإسلامية هادفة إلى الإشهاد الحضاري، أي إلى إحداث الشهود الحضاري بعد غيابه. وقد خصّصت ثلاثة فصول لثلاثة من المشاريع الكبرى التي قامت في هذا السبيل هي: المشروع السلفي الذي يضم كلاًّ من الحركة الوهّابية والسنوسية والمهدية. ومشروع التحرّر الذي يجمع أعلاماً من المصلحين والحركات، والذي يمثّله على وجه بارز الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، وخير الدين التونسي، وابن باديس. ومشروع الإحياء الإيماني الشامل الذي يمثله بالأخصّ حركة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في شبه الجزيرة الهندية. وقد كانت لهذا التصنيف مبرّرات، وحفّت به صعوبات ومحاذير وقع بيانها في المواقع الداعية إلى ذلك البيان. وكل واحد من هذه المشاريع عرض باختصار في تاريخه، ثم عرض محتواه ومنهجه، ثم عُقّب عليه تعقيباً وافياً في مواقع قوته وضعفه. وختم البحث بفصل ختامي فيه تعقيب شامل على المشاريع الإصلاحية المعروضة مقارنة بفقه التحضّر من جهة، وبالعوامل المؤدية إليه من جهة أخرى.

هذا وإنّ هذا البحث لتحفّ به صعوبات جمّة، حتى إنّ المقدم عليه إقدام العارف بأبعاده وصعوباته لحريّ أن يشفق على نفسه منه، فموضوع التحضّر الإسلامي موضوع ضخم بعيد الأغوار، والتعرّض لحركات الإصلاح بالوصف، ثم بالتعقيب الناقد محفوف بالمزالق، ثم إنّ فقه التحضّر الإسلامي، وكذلك عوامل هذا التحضّر على النحو الذي وقع طرحها فيه شحيحة في مراجعها ومصادرها، إذ المتناولون لذلك في الفكر الإسلامي الحديث قليل عددهم، قليلة دراساتهم ومباحثهم العميقة فيه. ولكن مع ذلك فإنّ الصعوبات والمحاذير إذا كانت دافعة إلى الإحجام عن البحث فإنّ النتيجة تكون أسوأ من الإقدام مع احتمال الخطإ والقصور، فهذا من شأنه أن يجبر بالتصويب من أهل العلم والخبرة، فيتقدّم البحث إلى إثمار الفوائد بالحوار الذي يتم بين المبادرة والتصويب، ولكن ليس في الإحجام إلا الوقوف، فلا تكون فائدة تنضاف إلى ملفّات المنشغلين بقضية التحضّر الإسلامي الذين يحملون همومه، ويكابدون العمل من أجله.

وفي أثناء المعاناة لهذا البحث في عناصره المختلفة كثيراً ما كانت النفس توهم بأنه تمّ الوصول إلى حقائق وحلول للمشكلات المطروحة، فيخامرها الزهو بذلك الوصول، ولكن سرعان ما ينكشف الموقف عن أن ما ظُنّ حقائق وحلولاً ليس في واقع أمره إلا إثارات لقضايا تستلزم بحثاً أعمق للوصول إلى الحلول الحقيقية فيها، وإذا الرجاء في الفوز بأجري الاجتهاد والإصابة ينحسر إلى رجاء في الفوز بأجر الاجتهاد فقط، وكفى بذلك درجة في الاعتذار ببذل الجهد، وكفى به تبرئة للذمّة في القيام ببعض ما يدعو إليه واجب المساهمة في هموم الأمّة وعلى رأسها همّ تحضّرها.

وإذا كانت الموضوعيّة المطلقة في البحث أمراً بعيد المنال، فإننا حاولنا قدر الوسع التزام القدر الممكن منها في الأوصاف والتقارير والأحكام التي أوردناها في هذا البحث تحرّياً للحقيقة وطلباً لها من معطياتها وأدلّتها المستقلّة. وننبّه في هذا المقام إلى أنّ موقفنا النّقدي من مذهب أو فئة أو حضارة وإن كان شديداً فليس صادراً عن عداء، كما أنّ موقفنا الاستحساني الإطرائي ليس صادراً عن هوى ومحاباة، وإنّما هذا وذاك نصدر فيه عمّا نراه حقّاً بحسب الاجتهاد، مع احتمال أن

يكون الاجتهاد مفضياً إلى الخطإ. وعلى سبيل المثال فإن ما وجّهنا من نقد إلى التحضّر الغربي في مواطن عدّة إنما هو متعلّق بالجوانب المعيبة فيه مع التقدير والإعجاب بجوانب الرّقيّ والخير في هذا التحضّر، وكذلك الأمر بالنّسبة للتصوّف، فما أوردناه من نقد فيه إنّما هو متعلّق بما صار إليه من الانحراف مع الاحترام والتقدير لما هو ملتزم منه بحدود الشرع، والعرفان له ولأهله بالفضل على الثقافة الإسلامية عبر الزمن. هذا وقد كان منطلقنا في وصف تيّارات النهضة الإسلامية أعلامها ومناهجها ومشاريعها النظر المجرّد الذي يعتمد المعطيات الواقعية بعيداً عن أيّ تحيّز من أيّ نوع كان، فقد كان الهمّ الذي نحمله في أداء البحث أكبر من أن يوقعنا في مثل هذا الموقع.

وإذا كانت النتائج التي يسفر عنها هذا البحث ليست ـ كما نحسب ـ على درجة من التوفيق كما يجب أن يكون، لأسباب يعود بعضها إلى الباحث نفسه، ويعود بعضها الآخر إلى طبيعة البحث ومعطياته المعينة عليه، إذا كان ذلك فإنّ غنُماً كبيراً يحصل لو يكون هذا البحث بنتائجه مدعاة لإثارة حوار عميق وجادّ في القضايا التي طرحها من شأنه أن يعدّل ما قد يكون لابسه من ميل، ويصحّح ما عسى أن يكون داخله من خطإ، ويتقدّم به في سبيل بحوث أخرى تكون أثمر، وأثرى وأصوب في نتائجها. فذلك قصارى ما يطمح إليه صاحب البحث، وهو أيضاً ما نحسب أنّ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ صاحب الاقتراح لإنجازه ـ يهدف إليه. وحينئذ فإن التعقيب عليه بالتصويب والتعديل والتنبيه والتوجيه إلى المزيد من الإثراء يكون من واجب المهتمّين بهذه القضية، ويكون أيضاً ممّا يحقق طموح وأهداف الباحث والمقترح معاً.

والله الموفق إلى ما فيه الخير والصواب

العين في: 30/ 6/ 1994

تمـهيـد

يقول الله تعالى في وصف الأمّة الإسلامية: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة: 143). والشهادة على الناس في هذا السياق مثقلة بمعان عدّة، بعضها مستصحب من معاني الأصل اللغوي، وبعضها مُتَأتٍّ من النّظم الذي صيغت به الآية.

فمن حيث الأصل اللغوي تفيد مادّة (شهد) معاني: الحضور، والعلم، والبيان والتبليغ. ومن حيث النّظم تفيد الشهادة على الناس معنى المناعة والعزّة والنّفاسة، وذلك لأنها علّة للوسطية، والوسطية تتضمّن هذه المعاني كما بيّنه المفسّرون[1].

ولاستجماع صفة شهادة الأمّة الإسلامية على الناس لهذه المعاني اخترنا عبارة الشهود الحضاري لتكون عنواناً لهذا البحث إيحاءً بأن التحضّر الإسلامي الذي نريد أن نبحث شهوده إنما هو مفهوم مُفْعَمٌ بمعاني الشهود التي أشرنا إليها، فهو تحضّر قائم على العلم بحقائق الوجود غيباً وشهادة، وهو ظاهر في منجزات عملية حاضرة في حياة الناس مؤثّرة فيها، وهو مبيّن للعالمين ومبلّغ إليهم حقائقه ومنجزاته على سبيل تعميم الخير للناس كافة، ثمّ إنّه محقّق للأمة عزّتها ومناعتها.

ويقتضي هذا القِران بين التحضّر وبين الشُّهود أن يكون البحث في التحضّر الإسلامي وأسبابه متناولاً إياه من حيث هو تحضّرٌ شاهد على الناس بما يقوم عليه من العلم والحضور العملي والتبليغ والعزّة، وليس باعتباره تحضّراً مطلقاً من هذه

---

(1) راجع على سبيل المثال: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 14/2. وراجع في مادة (شهد): ابن منظور ـ لسان العرب.

القيود، فهو إذن اقتران يحمل معنى معيارياً؛ إذ هو يحدّد الأوصاف التي ينبغي أن يكون عليها التحضّر الإسلامي المنشود بناء على المبادئ العقدية، واستنارة بالتجربة التاريخية للتحضّر الإسلامي.

والأمّة الإسلامية هي أمّة شاهدة على الناس بمعنى الشهود الذي مرّ بيانه، وذلك بمقتضى تحمّلها للإسلام ديناً؛ إذ هو دين يقوم على قيم العلم والعمل والتبليغ للناس جميعاً، والتحضّر الذي يدعو إليه إنما هو تحضّر متقوّم بهذه القيم. فالشهادة على الناس هي إذن من مقتضيات التديّن بالإسلام، ومن لوازمه المطلوبة، والأمّة حينما تكون أمّة إسلامية حقاً فإنها تكون شاهدة على الناس بالتحضّر على وجه الضرورة، وهو المستفاد من الآية الآنفة الذّكر، فَجَعْلُ المسلمين أمّة وسطاً شهداء على الناس إنما هو متمثّل في المنّ عليهم بالإسلام، فهو علّة الوسطية والشهادة.

وبهذا المعنى يكون الشهود الحضاري بالنسبة للأمّة الإسلامية تكليفاً دينياً، إذ هو من مستلزمات التكليف بالتديّن، وهو فرض جماعي تكون الأمّة ـ إذا ما نهضت به ـ موفية بركن أساسي من التكليف بالدّين، كما تكون مُخلّة إخلالاً عظيماً بذلك التكليف إذا ما تخلّف شهودها الحضاري.

فالجَعْل الذي ورد في الآية جعلاً للوسطية والشهادة على الناس ليس هو كما يتبادر إلى بعض الأذهان جعلاً تتحتّم به في الواقع الوسطية والشّهادة، فتكون به الأمّة وسطاً شاهدة على الناس في كل الأحوال، مستحقّة بذلك للمدح والتمجيد في كل الأحوال أيضاً، بل هو جعل تكليفي، على معنى أن الأمّة جُعلت مكلّفة بالوسطية والشهادة، فإن هي وفّت بذلك التكليف تحقّق لها الشهود الحضاري، فاستحقّت المدح والتمجيد، وإن هي أخلّت به تخلّف ذلك الشهود فلا تستحقّ منهما إلا بقدر ما هي أمّة مسلمة بإطلاق، ويلحقها من المؤاخذة بقدر ما تخلّ به من الشهود الحضاري.

وشأن كلّ واجب تكليفي أن يكون الطريق إلى تحقيقه رهن قواعد وسنن لا يحصل في الواقع بدونها وإن صَدقَ الإيمان وخلصت النيّة، فهل تكون صلاة أو زكاة، وهل تكون رعاية للأسرة أو لسائر مناطات الرعاية دون تحقّق بالسنن

الموصلة إلى ذلك من تفقّه في مصادرها من الكتاب والسنة، وتحصيل لوسائل المعرفة التي يحصل بها ذلك التفقّه؟ وكذلك الأمر بالنسبة للشهود الحضاري فهو تكليف لا يتحقّق في الواقع إلا عبر سنن وقواعد إذا ما اتّبعت أوصلت إليه، وإذا ما أُهملت أدّى إهمالها إلى القصور دونه، فهل من شهادة للأمّة على الناس ـ بما تحمل من معاني تبيين الحق الغيبي والكوني للعالمين ودعوتهم إلى الخير والقسط ـ إذا لم تكن هذه الأمّة آخذة بأسباب العلم والعمل الصالح؟ وهل لها أن تكون وسطاً ـ أي مصونة عزيزة، والعزّة من عناصر الشهود ـ إذا لم تكن آخذة بأسباب العزّة والصيانة؟

إنّ الشهودَ الحضاري تكليف عامّ للأمّة الإسلامية مبني على معنى الاختيار الحرّ شأن سائر التكاليف، ومحكوم بقوانين وسنن في تحقيقه، فإن اجتمع فيه الاختيار واتّباع القوانين والسنن تحقّق في الواقع، وإن تخلّف أحدهما تخلّف وقوعه، فهو إذن مندرج ضمن القدر الجماعي للمسلمين في الجهاد بمظهريه: جهاد النفوس، وجهاد التعمير في الأرض، وعلى قدر إخلاص هذا الجهاد يكون تحقق الشهود الحضاري.

وقد عاشت الأمّة الإسلامية دورة من الشهود الحضاري دامت بضعة قرون، تحقّقت فيها عناصر الشهادة على الناس تحققاً اقترب من المثال، سواء من حيث الكشف عن الحقيقة الغيبية والكونية، أو من حيث العمل التعميري الصالح، أو من حيث التبليغ الحضاري للعالمين. وإنما تحقّق ذلك الشهود لاختيار المسلمين لطريق التحضّر انفعالاً بقوة الإيمان الديني الداعي إلى التعمير في الأرض، ولسلوكهم سبيل الأسباب التي جعلها الله تعالى سنّة لتحقيق التحضّر سواء في مجال التعامل مع الأنفس، أو في مجال التعامل مع آفاق الكون.

ولكن تلك الدورة من الشهود الحضاري آلت إلى الخفوت، ثم إلى الانتهاء، فإذا الأمّة الإسلامية تتنحّى من موقع الشهادة على الناس، بل أصبحت مشهوداً عليها حضارياً، وآلت إلى الطرفية التي فقدت فيها الصّيانة والعزة. وليس هذا المآل الذي آلت إليه إلا بسبب من الإخلال بسنن التحضّر وقوانينه، تراخياً في التحقّق بعوامل القوة النفسية، وزهداً في الاستثمار الكوني حسب القواعد التي تقتضيها مادة الكون.

إلا أن انقضاء هذه الدورة من الشهود الحضاري ليس انقضاءً نهائياً للدّور الحضاري للأمّة الإسلامية شأن كثير من الأمم الأخرى التي شهدت دورات حضارية ثم انتهت بانتهائها وأصبحت أمماً تاريخية، وذلك لأنّ الأمّة الإسلامية تتوفّر على عامل دائم للشهود الحضاري، وهو عامل من المعتقدات والقيم، قادر بقوّته الذاتيّة على أن يعيد صناعة التحضّر من جديد حينما تتوفّر له ظروف الفعل بما يحتلّ من موقع محرّك في النفوس.

إنك لو نظرت في الأسس العقدية والقيمية التي صنعت حضارات بائدة لوجدتها قد فقدت اليوم قيمتها كمحرك للتحضّر، وذلك هو سبب انقضاء الحضارات التي قامت عليها، ولكن لو نظرت في الأسس التي صنعت الدورة الأولى من الشهود الحضاري الإسلامي فإنك تجدها على نفس قوتها في الصنع الحضاري سواءً منها القيم الروحية أو المادية، وإنما تخلّفت عن الفعل لخلل أصاب الأمّة في تحملها والعمل بها، وليس لسقوط في قيمتها الذاتية، والشاهد على ذلك حفاظها - على مرّ القرون - على وجود الأمّة الإسلامية أمّة ذات كيان متميز، وهي التي تعرضت تباعاً إلى غزو ثقافي ومادّي لو تعرضت له أيّة أمة أخرى لانتهت إلى التلاشي.

وقد ظلّ هذا المعنى من العود الحضاري بتحريك العامل العقدي القيمي إلى موقع الفعل مستقراً في وعي الأمّة الإسلامية جيلاً بعد جيل، يحييه ويحفّزه التكليف الديني بأن تكون هذه الأمّة شاهدة على الناس، والوعد النبوي بأن الله تعالى يبعث إلى الأمّة على رأس كل قرن من يجدد لها أمر دينها[1]، والمعنى الأساسي للتجديد في هذا المقام هو جعل العقيدة الدينية في موقع الدفع للشهود الحضاري، وبسبب ذلك ظلّت تقوم في المسلمين بين الحين والآخر الدعوات والحركات التجديدية الإصلاحية، فما أن يطرأ خلل على وضع الشهود حتى تظهر بإزائه دعوات التصحيح والإصلاح.

وحينما استفحلت الغيبة الحضارية للمسلمين، ثم تعرّضت الأمّة للتحدّي

---

(1) قال ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»، أخرجه أبو داود في الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة.

الحضاري الغربي الذي أصبح يهدّد وجودها الروحي والمادي تكثّفت الحركات الإصلاحية خلال القرنين الماضيين، وتنوعت مناهجها ومناحيها، واختلفت رؤاها، ولكنها هدفت جميعاً إلى النهوض الحضاري بالأمّة الإسلامية، وإلى العودة بها إلى موقع الوسطية والشهادة على الناس.

وعلى الرغم من كثرة الدعوات والحركات الهادفة إلى النهضة الإسلامية وعلى الرغم من توزّعها الجغرافي والزّمني بحيث شملت معظم أرض العالم الإسلامي، وامتدت على مدى ما يقرب من قرنين ونصف من الزمن، فإن الغاية التي قامت من أجلها لم يتمّ تحقيقها بعد. وإنّ هذا الأمر ليدعو إلى البحث المتأمّل في العلل والأسباب التي أعاقت حدوث النهضة الإسلامية رغم كثرة الداعين إليها والمتحركين من أجلها، خاصّة وأن أمماً أخرى بدأت حركات نهوضها الحضاري مع حركات النهضة الإسلامية أو بعدها، وقد حدثت فيها منذ زمن نهضة التحضّر بحسب الموازين والمقاييس التي حدّدتها لنفسها، ومن أمثلة ذلك أمم الشرق الأقصى مثل اليابان وكوريا والصين، وشعوب أخرى لاحقة بها.

وإذا كان اليقين قائماً بأن العامل المحرّك للحضارة الإسلامية وهو المنظومة العقدية القيمية هو العامل المحفوظ، المحتفظ بالقدرة على إحداث النهوض، ومعاودة الشهود الحضاري، فإن جهود الحاملين لِهَمّ النهضة الإسلامية ينبغي أن تتوجّه إلى حركات النهضة للبحث في الطرق والمناهج التي سلكتها في جهودها لإحداث التحضّر، وذلك للكشف عن العيوب والأخلال التي أعاقتها عن بلوغ أهدافها فلم يحدث الشهود المأمول.

وانطلاقاً من الوقوف على هذه العيوب والأخلال يمكن تبيّن آفاق جديدة للنهضة الإسلامية وأسبابها، تنزيلاً في ذلك لجهود النهضة في إطارها الواقعي من وضع روحي ومادي للأمّة الإسلامية نفسها، ومن موقع لها في الوضع العالمي العامّ، حيث إن هذا الواقع تتعقّد فيه الأسباب بشكل متسارع ، وتتغيّر فيه الإمكانيات والعوامل بين الحين والآخر، فَرُبّ عامل من عوامل النهضة أصبح بتغير الأوضاع غير نافع، وربّ عوامل أخرى عديدة تحدث من جديد ولم تكن مأخوذة قبل بعين الاعتبار.

إنّها إذن عناصر ثلاثة تشكّل أساساً للبحث في الشهود الحضاري للأمّة الإسلامية: مفهوم التحضّر الإسلامي وأسسه الفقهية المميِّزَة. وعوامل الحضارة التي يمكن أن تكون باعثة لشهود حضاري إسلامي يتوق المسلمون إليه ويعملون من أجله، وهي عوامل مستخلصة من عوامل التحضّر عامّة وفقه التحضّر الإسلامي من جهة، ومن الواقع الإسلامي في ظروفه وملابساته الراهنة من جهة أخرى. والمشاريع الإسلامية التي قامت منذ قرنين ونصف تعمل على نهضة المسلمين وإشهادهم الحضاري، عرضاً لها وتقييماً فيما أفادت وما أخفقت، وذلك في سبيل العبرة بها في النزوع إلى النهضة الحضارية الإسلامية. وسيكون كلّ عنصر من هذه العناصر جزءاً من أجزاء سلسلة بعنوان: الشهود الحضاري للأمّة الإسلامية.

فصــل تمهيدي

العوامل العامّة للتحضّر

تمهيد

إن التحضّر هو وضع من الاجتماع الإنساني، ذو مواصفات خاصّة في علاقة أفراد المجتمع بالأرض التي يعيشون عليها، وعلاقة هؤلاء الأفراد ببعضهم، بحيث تثمر هذه العلاقات كلها نمطاً من الحياة تنمو فيه المكتسبات المادية والمعنوية متلوّنة بألوان مختلفة من حضارة إلى أخرى. وكما يعيش الناس وضعاً من التحضّر فإنهم قد يعيشون أيضاً أوضاعاً أخرى لا تحضّر فيها، بل هي قائمة على التشتت في العلاقة بين الأفراد، وفي العلاقة بينهم وبين الأرض، فلا يكون استقرار يفضي إلى كسوب مادية ومعنوية، وإنما هي بداوة وترحال وتوحّش يحافظ فيها الناس على الحدّ الأدنى الذي يحفظ الحياة.

ووضع التحضّر على اختلاف ألوانه محكوم بعوامل وسنن عامة سواء في حدوثه أساساً، أو في تطوره ونمائه، أو في توقّفه وانحلاله. وهذه العوامل والسنن قد تختلف في المحتوى التفصيلي الذي يلوّن الحضارات بألوان مختلفة، ولكنها تلتقي متوحّدة في عناوينها العامة بحيث لا يكون نشوء لتحضّر، ولا نماء وتطور فيه إلا بفعل تلك العناوين العامة، وكذلك الأمر بالنسبة لارتكاس التحضّر وانحلاله.

وهذه العوامل العامة للتحضّر بعضها يتعلّق بالبيئة الطبيعية التي يعيش فيها الإنسان، وبعضها يتعلّق بالأفكار العقدية التي تعمر الأذهان، وبعضها يتعلق بالوضع النفسي للمجموعة المتعايشة، في حين يتعلق بعضها الآخر بنمط العلاقة الاجتماعية الرابطة بين تلك المجموعة، وبناء على ذلك فإنه لا يكون تحضّر إلا وهو محكوم بعوامل بيئية وعقدية ونفسية واجتماعية. وبقدر ما تتوفر شروط معينة في نطاق تلك العوامل بقدر ما ينمو التحضّر ويتطور، وعلى العكس من ذلك يكون

اختلال تلك الشروط سبباً في التوقّف والانحدار، ونورد فيما يلي بياناً لمفهوم التحضّر وعناصره نمهّد بها لشرح العوامل العامة التي تحكمه في نشوئه ونموّه وانحداره.

1. مفهوم التحضّر:

التحضّر من المفاهيم المركّبة التي تختلف فيها التقادير. وثمّة عنصران أساسيان يؤثران في تحديد مفهوم التحضّر: المدلول اللغوي والاصطلاحي، والمقياس القيمي الذي يحكمه.

أ ـ مدلول التحضّر: الحضارة في مدلولها اللغوي تعني الإقامة في الحضر، أي في المدن والقرى، وإنما سمّيت الإقامة في المدن والقرى حضارة لأن فيها يكون الحضور المستمر، فطبيعة حياتها الاستقرار، وذلك في مقابل حياة البادية التي طبيعتها التنقل والارتحال تتبّعاً لمواطن الماء والكلإ.

ومن هذا المعنى اللغوي للحضارة نشأ مدلولها الاصطلاحي قائماً على ما تثمره حياة الاستقرار في الحضر من كسوب مادية ومعنوية ينجزها الإنسان الذي تستقرّ حياته، ولا تتأتّى لمن يكون في حال بداوة وترحال من علوم وآداب وفنون ونظم وعمارة، فأطلقت إذن الحضارة اصطلاحاً على الآثار والنتائج التي تنشأ من الحضارة لغة وهي حياة الحضور والاستقرار، وذلك معهود في لسان العرب، فكثيراً ما يطلق اللفظ مجازاً واصطلاحاً على ما هو نتيجة أو سبب أو ملازم لما وضع له حقيقة.

وقد أشار ابن خلدون في تعريفه للحضارة إلى هذا الارتباط بين استقرار الحياة وبين المنجـزات الناشئة عنه، فعرّفها بأنها «نمط من الحياة المستقرّة ينشئ القرى والأمصار، ويضفي على حياة أصحابه فنوناً منتظمة من العيش والعمل والاجتماع والعلم والصناعة وإدارة شؤون الحياة والحكم وترتيب وسائل الراحة وأسباب الرفاهية»[1]. وفي موطن آخر يركّز ابن خلدون في

---

(1) ابن خلدون ـ المقدمة: 259.

تعريف الحضارة على ثمار الاستقرار فيقول: «الحضارة كما علمت هي التفنّن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنّق من أصنافه وسائر فنونه»[1].

وقد عرّف ول ديورانت (WILL DURANT) الحضارة بأنها «نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألّف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون»[2]. وهذا التعريف يشبه تعريف ابن خلدون في ربطه بين وضع الحياة المستقرّة وبين نتائجه من المكتسبات الناشئة عنه. ولكن كأنّما بدأ مفهوم الحضارة يستقرّ في الأذهان على أنه المنجزات المادية والمعنوية مع تناسي مفهوم الحضر أو الاستقرار الذي هو شرط لها، وذلك ما هو شائع اليوم كما عبّر عنه أحد الباحثين بقوله: «الحضارة في مفهومها العام هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان الجهد المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أو غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أو معنوية»[3].

ولا يخفى أن من الثمار المعنوية للجهد الذي يبذله الإنسان لتحسين ظروف حياته ما يتوصّل إليه من نظم وقواعد اجتماعية تحفظ استقرار الحياة وتؤكّده، فيبقى إذن معنى الاستقرار مضمّناً في تعريف الحضارة بالمعنى حتى وإن وقع التغافل عنه في اللفظ، فيكون معنى الحضارة مشتملاً على الحياة المستقرّة للإنسان وما تثمره من منجزات مادية ومعنوية لتحسين تلك الحياة وتأكيدها وتنميتها.

ب ـ المقياس القيمي للتحضّر: إذا كان التحضّر كما بيّنا آنفاً يعني حياة مستقرّة تثمر منجزات مادية ومعنوية، فما هو مقياسه القيمي الذي يحكم بالخيريّة والصلاح فيه، أو بعكس ذلك من الشرّ والفساد؟

يقع في بعض الأذهان أن التحضّر قيمة في ذاته، على معنى أنه أينما كان

(1) ابن خلدون ـ المقدمة: 162، ط دار الكتاب اللبناني، بيروت 1967.
(2) ول ديورانت ـ قصة الحضارة: 1/3.
(3) حسين مؤنس ـ الحضارة: 12.

تحضّر كان الخير والصلاح لأهله المتحقّق فيهم بل وللإنسانية جميعاً، فالحضارة من حيث هي حضارة هي وضع نافع، محقّق للصالح الإنساني في محصلته النهائية، حتى إنها لتعتبر عنواناً للنفع والصلاح بل هي مرادف لهما. وربما كان هذا المعنى القيمي للحضارة هو السائد اليوم بين الناس، فإذا تَحَضُّرُ رجلٍ، أو تحضُّر شعب، أو تحضّر فئة ما يعني درجة من الرقي والصلاح، وإذا الحضارة ذكرت في التاريخ ونسبت لأمة من الأمم عنت أيضاً وصفاً قيمياً يتضمّن الرفعة والخير.

ولا يبعد أن يكون هذا المعنى الذي غلب على الأذهان متأتياً من غلبة الحضارة الراهنة بما روّج لها أصحابها من أنّها هي أنموذج الصلاح والخير للناس، وبما أصاب الشعوب المتخلّفة من انبهار بها، وافتتان بمنجزاتها، فأشربت كلمة الحضارة ـ منطبقة على الحضارة السائدة اليوم ـ معنىً قيمياً بالترويج من جهة والانبهار من جهة أخرى، ثم سحب هذا المعنى على لفظ الحضارة في مدلوله العام بما في ذلك إطلاقه التاريخي على الحضارات البائدة.

وفي الأصل فإنّ التحضّر لا يحمل معنى قيمياً، بل هو وصف موضوعي لحالة من الاجتماع البشري هي حالة الاستقرار الذي يفضي إلى المنجزات المادية والمعنوية. وإذا كانت غاية الإنسان في حياته هي أن يحقق السعادة متمثلة في الأمن والاطمئنان ويسر الحياة، فإن ذلك قد لا يتحقّق له بالتحضّر، بل قد يجلب التحضّر معه نواقض كثيرة للسعادة، ومن ثمّ فإن التحضّر من حيث ذاته قد يكون محققاً للسعادة فيكون خيراً وصلاحاً، وقد لا يكون محققاً لها فلا يكون كذلك، فهو بذلك وصف موضوعي وليس وصفاً قيمياً معيارياً[1].

وقد ذهب ابن خلدون في تأكيد هذا المعنى إلى ما هو أبعد من ذلك حتى أوشك أن يجعل التحضّر عنواناً عاماً للفساد وانتقاض المصالح، وضمّن مقدّمته فصولاً تبين ذلك مثل فصل «في أنّ أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر»

---

(1) راجع البوطي ـ منهج الحضارة الإنسانية في القرآن: 22.

وفصل «في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده»، ومن بين ما قاله في ذلك: «إن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشرّ والبعد عن الخير»[1]. ومنها قوله: «إن غاية العمران هي الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد، وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعة للحيوانات، بل نقول إنّ الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد»[2]، فهل يكون ابن خلدون بكلامه هذا ضمّن الحضارة معنى قيمياً، ولكنه في جانب السّلب فلا يكون تحضّر إلا ومعه فساد، أو هو مفض إلى الفساد؟ يبدو أن الذي كان مستقراً بذهن ابن خلدون ـ وهو يقرّر هذه المسائل ـ هو إثبات الأعمار الطبيعية للدول، وأنّ الطّور الأخير من التحضّر يرافقه الترف فيكون ذلك مؤذناً بزوال الدولة، فكأنه بذلك يشير إلى انحراف التحضّر وليس إلى التحضّر في ذاته، ولكن يبقى التحضّر مع ذلك لا يحمل في مطلق ذاته قيمة إيجابية، بل القيمة تستمدّ مما يوفّره من الأمن والطمأنينة، فإذا لم يوفّر ذلك فإن البداوة إذا ما توفرت عليه تكون أعلى قيمة من التحضّر.

ويقع في كثير من الأذهان أيضاً أن المقياس القيمي في التحضّر هو التقدّم المادّي، على معنى أن الحضارة تكون راقية بحسب ما تتوفّر عليه من منجزات مادية ينبسط بها العيش، وتتيسّر بها الحياة في المأكل والمشرب والملبس والمركب والمسكن. وربما كان هذا الفهم متأتياً أيضاً من سطوة الحضارة الراهنة على النفوس، فهي حضارة بلغت في التقدم المادي شأواً كبيراً، ويسّرت بذلك المطالب المادية للناس، فتكوّن من الانبهار بها ما جعل بعض الناس يحصرون معنى التحضّر فيها، فأصبح التحضّر يقاس بالمقياس المادي، وسحب الأمر على الحضارات السابقة أيضاً، فأصبح الإنجاز المادي عنواناً للتحضّر مطلقاً.

وبإمعان النظر يتبين أن هذا المقياس للتحضّر ليس بصحيح؛ ذلك لأنه قد تتحقّق لحضارة ما منجزات مادية باهرة، ولكن لا يتحقق فيها مع ذلك للناس

---

(1) ابن خلدون ـ المقدمة: 113.
(2) نفس المصدر: 336 ـ 337.

أمن واطمئنان وأخوة وتعاون. بل قد تكون المنجزات المادية ميسّرة للحياة من حيث مطالب المادة ولكنّها تكون مسبّبة في نفس الوقت للخوف والاضطراب النفسي، ولليأس والقنوط، ولغير ذلك من ألوان الشقاء، والحضارة الغربية اليوم شاهد على ذلك. كما أن المنجزات المادية قد تكون ناتجة عن صنوف من الآلام وألوان من القهر يعانيها منجزوها من الناس في أنظمة من الظلم والاستبداد. وفي هذا النطاق يحق أن نتساءل: هل تعتبر الأهرامات وهي المنجزة المادية العظيمة مقياساً قيمياً للحضارة الفرعونية، والحال أنها شيّدت على أكتاف العبيد المضطهدين الذين سحق منهم الآلاف تحت الأحجار وأسواط الجلادين في سبيل إشباع أبّهة الفراعنة؟ وكذلك هل تعتبر عمارة عظيمة البناء فخمة الطراز مقياساً قيمياً لتحضّر مجتمع ما إذا كانت قد شيّدت بقصد أن تكون سجناً يُحبس فيه الأحرار، ويسامون فيه سوء العذاب[1]؟

إن مثل هذه الأسئلة تجعلنا نتيقّن أن التقدّم المادي لا يصلح أن يكون مقياساً قيمياً للتحضّر، وأن المقياس الحقيقي في ذلك إنما هو ما يتحقّق للناس من الأمن والاطمئنان والتآخي والتعاون، فأيّما تحضّر تحقّقت فيه تلك المعاني فهو تحضّر حقيقي، وأيّما تحضّر جلب معه الخوف والعداوة فهو ليس بتحضّر على الحقيقة. وعلى ذلك فإن مجتمعاً قد يكون بسيطاً في مستوى معيشته المادية فلا يتجاوز الكفاف إلى الترف، ولكن يوفّق في تحقيق مطالب الأمان والاطمئنان والمحبة والتعاون، وهو بذلك يكون أرقى في حقيقة التحضّر من مجتمع آخر يبلغ مبلغاً كبيراً في الأبّهة المادية ووسائل الترف، ولكنه يعاني من القهر والاستبداد والظلم والخوف. ولك أن تقارن في ذلك بين المجتمع العربي عند البعثة المحمدية كمثال للأول، وبين المجتمع الروماني والفارسي كمثال للثاني[2]. ولعلّ من مظاهر الحكمة الإلهية إظهار الرسالة المحمدية في المجتمع العربي دون غيره من المجتمعات المحيطة به، حيث لم تذلّل النفوس بالظلم والقهر، فكانت قادرة على التبليغ.

(1) راجع: بكر ياسين إبراهيم ـ الحضارة الإسلامية العائدة: 21، 23.
(2) راجع: حسين مؤنس ـ الحضارة: 55.

يبدو إذن أن التحضّر وصف موضوعي وليس قيمياً. والقيمية فيه إنما تستمدّ من تحقيقه للأمن والخير والتعاون لا من مجرّد ترقّي منجزاته المادية. وهذا المفهوم القيمي بدأ يستقرّ عند نقّاد الحضارة الغربية من أهلها أنفسهم حيث وجد العنصر الأخلاقي طريقاً ليكون المقياس الحقيقي للتحضّر، وهو ما صدع به الفيلسوف الألماني اشفيتسر (Schweitzer) حينما بيّن في كتابه «فلسفة الحضارة» أن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء، وأن ذلك التقدم لا يكون إلا بسيادة العقل على الطبيعة الكونية، وعلى الطبيعة الإنسانية بحيث يصبح الأفراد والجماهير على السواء يجعلون إرادتهم موجّهة للخير المادي والروحي للكلّ وللأفراد الذين يتكون منهم الكل[1]. وبهذا الميزان الأخلاقي للتحضّر جعل اشفيتسر يوجّه النقد شديداً للحضارة الغربية التي طغت فيها المادة على الأخلاق.

2. عوامل التحضّر:

لا ينشأ التحضّر ولا ينمو إلا بعوامل فاعلة تؤدّي إذا ما اجتمعت في مجتمع مّا إلى ظهور حياة حضارية فيه، ثمّ إلى نموّها واستمرارها. ويرجع بعض هذه العوامل إلى الإنسان نفسه، ويرجع بعضها الآخر إلى البيئة الطبيعية التي يعيش فيها.

وقد حصر المؤرخ الحضاري (ول ديورانت) هذه العوامل في أربعة، اثنان منها يعودان إلى الطبيعة هما: العامل الجيولوجي والعامل الجغرافي، واثنان يعودان إلى الإنسان هما: العامل الاقتصادي والعامل النفسي المتمثّل في الأمن والأخلاق ووحدة اللغة[2]. أما توينبي فقد لخّص عوامل التحضّر في عامل أساسي هو عامل التحدّي الذي تتعرّض له المجموعة البشرية من قبل الطبيعة أو من قبل الإنسان نفسه فتحصل إزاءه استجابة منها تكون بداية لحياة التحضّر، كما تكون

---

(1) ألبرت اشفيتسر ـ فلسفة الحضارة: 34 وما بعدها.

(2) راجع: ول ديورانت ـ قصة الحضارة: 7/1 وما بعدها.

عامل نموّ واستمرار فيها[1]. ويرى مالك بن نبي أن عوامل الحضارة أربعة: الأفكار، وخاصة منها الدينية، والإنسان، والتراب، والزمن. فالإنسان المقصود به الفعالية الحضارية التي تتكوّن في الإنسان، والتراب يمثّل البيئة الجغرافية التي يعيش فيها، والزمن هو الاستثمار الفاعل للوقت، والفكرة الدينية هي العامل الأساسي في التفعيل الحضاري لهذه العناصر الثلاثة[2].

هذه العوامل الآنفة البيان يمكن صياغتها بطريقة أخرى تبدو فيها أكثر عموماً وتجريداً بحيث تصدق على ظاهرة التحضّر بصفة مطلقة، دون نظر إلى حضارة بعينها بل إلى زمن بعينه، وتمشياً في ذلك أيضاً مع المفهوم الموضوعي للتحضّر الذي أثبتناه آنفاً. وبيان ذلك أن كل ظاهرة تحضّر إنساني مهما تكن درجتها القيمية لا تتأتى ظهوراً ونمواً واستمراراً إلا باجتماع عوامل أساسية ثلاثة هي: فكرة عن الوجود والحياة، ودافع يجعل تلك الفكرة فاعلة في الواقع، وبيئة طبيعية تستجيب لإرادة التحضّر.

أ ـ **عامل الفكرة**: ليس من سلوك عملي فردي أو جماعي خارج ما تمليه الغرائز الفطرية إلا ما هو متأتّ من فكرة ذهنية تحدّد طبيعته وغايته مهما كانت منزلة تلك الفكرة في ميزان القيمة. والتحضّر باعتباره مظهراً راقياً للسلوك الجماعي ذا منطق موحّد هادف، لا يمكن بحال أن يحدث إلا منبثقاً عن فكرة دافعة تعتنقها مجموعة مّا من الناس، وتنشئ بدفعها وتوجيهها نمطاً حضارياً معيناً، وهو ما أكّده مالك بن نبي في قوله: «إن حضارة مّا هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضّر الدفعة التي تدخل به التاريخ، ويبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقاً للنموذج الأصلي لحضارته، إنه يتجذّر في محيط ثقافي أصلي يحدّد سائر خصائصه التي تميّزه عن الثقافات والحضارات الأخرى»[3]. وبهذا البيان يكون مالك بن نبي أوضح من توينبي

---

(1) راجع ملخصاً لآراء توينبي في هذا الخصوص في: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ: 70 وما بعدها.

(2) انظر مالك بن نبي ـ شروط النهضة: 91 وما بعدها، وراجع أيضاً أفكاراً تقارب أفكاره منزّلة في الوجهة الإسلامية في: البوطي ـ منهج الحضارة الإنسانية في القرآن: 19 وما بعدها.

(3) مالك بن نبي ـ مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: 41.

بكثير في إثبات ما للفكرة من أثر في إنشاء الحضارة؛ إذ إن توينبي وإن كان يُثبت للفكرة الدينية على الخصوص دوراً في تأسيس الحضارة، إلا أن نظريته العامة في قيام الحضارات على قاعدة التحدّي والاستجابة تعطي انطباعاً بأن الحضارة تنشأ عن ردّ فعل أكثر من أنها تنشأ عن فكرة مسبقة شاملة.

ونعني بالفكرة التي هي عامل أساسي للحضارة في هذا المقام تلك الرؤية الشاملة في تفسير الوجود وفي تقويم حياة الإنسان، انتهاء بذلك إلى تحديد غاية لهذه الحياة يسعى المجتمع إلى تحقيقها. ومهما يكن من أمر هذه الفكرة قوّة وضعفاً وسداداً وضلالاً فإنها تمثّل العامل الأساسي في كل ظاهرة تحضّر، بحيث لا تنشأ حضارة على غير أساس من فكرة.

وإنما كانت الفكرة على النحو الذي وصفنا عاملاً في التحضّر، لأن التحضّر هو سلوك جماعي واع، يتراكم بعضه على بعض في وحدة جامعة، تسلك جهود الأفراد نحو محصّلة مشتركة في التعمير المادي والمعنوي، وسلوك هذه مواصفاته لا يمكن أن يقوم بغير صورة واضحة عن غاية للحياة تستقرّ في أذهان مجموعة من الناس استقرار التبنّي الإيماني تفضي بالسلوك الجماعي إلى البناء المشترك، وتمنحه التجانس والتراكم اللذين يحصل بهما التعمير. ولو كان مجتمع مّا لا يؤمن أفراده بغاية للحياة فإن ذلك سيفضي به لا محالة إلى تلاشي الجهود السلوكية عند تحقيق المطالب الضرورية للغرائز الفطرية، وتنتهي الحياة عندئذ إلى حالة البداوة دون قدرة على تجاوزها نحو التحضّر، فالفكرة إذن هي الوقود الذي يدفع إلى حركة التحضّر، وبدونه لا يكون إليها سبيل.

وقد تكون الفكرة الدافعة إلى التحضّر فكرة دينية متأتّية من بيان متعال عن الإنسان، نازل من مصدر غيبي حقيقي أو موهوم، وقد تكون أيضاً فكرة إنسانية متأتّية من الخيال الأسطوري أو من التأمّل الفلسفي. إلا أن الفكرة الدينية هي الفكرة الأقوى دفعاً إلى إنشاء الحضارة، كما أنها الأدوم في الحفاظ عليها وتنميتها، ولذلك فإن أغلب الحضارات في تاريخ الإنسان، وخاصّة منها الحضارات الكبرى هي حضارات ناشئة ومتطوّرة بأفكار دينية، وهو ما أثبته

مؤرخ الحضارة (أرنولد توينبي)[1] وهو أيضاً ما يؤكّده مالك بن نبي في قوله ذي الصيغة التعميمية «الحضارة لا تنبعث كما هو ملاحظ إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها»[2]، ولا غرو في ذلك فإن الفكرة الدينية يكون لها من العمق في النفس، ومن الشيوع الجماعي ما يحدث قوة دفع في إنجاز التعمير لا تحدث مثله الأفكار الخيالية أو الفلسفية.

وليست الفكرة عامل إنشاء أولي للحضارة فحسب، بل هي أيضاً عامل صياغة للبناء الحضاري في جميع جوانبه، بحيث تظلّ بعد الإنشاء الأول تكيّف كل التداعيات الحضارية المادية والمعنوية بحسبها، وذلك ما يبدو جلياً في الحضارة الإسلامية التي قامت على فكرة تمحيض الحياة الإنسانية كلها للإله الواحد، حيث جاءت هذه الحضارة مطبوعة بطابع التوحيد في علومها وفنونها وعمرانها المدني وقيمها الأخلاقية والاجتماعية[3]. وهو ما يبدو أيضاً في الحضارة الهندية التي قامت على فكرة الخلاص الروحي من حبس العالم المادي، فجاءت حضارة مطبوعة بالطابع الصوفي في جميع مجالاتها. وكذلك الأمر في سائر الحضارات الأخرى. وحينما يبدو أن فكرة مّا بدأ أثرها ينحسر في الصياغة الشاملة لتداعيات حضارتها، كان ذلك نذيراً بأن تلك الحضارة بدأت في انحدارها نحو الانحلال.

وإذا كانت الفكرة بالمعنى الذي حدّدناه عاملاً ضرورياً في نشوء الحضارة، فإنها ليست إذا ما حصلت لدى مجتمع مّا بكافية في إطلاقها لتنشئ التحضّر وتنمّيه، بل هي مشروطة في ذلك بشروط، يرجع بعضها إلى ذات الفكرة في قوّتها وأصالتها ونسبتها من الحقّ، ويرجع بعضها الآخر إلى العوامل والظروف التي توقعها في النفوس موقع الدفع والفاعلية للإنجاز الحضاري. وعلى ذلك فإنه ربّ فكرة شاملة عن الكون والحياة اعتنقتها أمّة مّا، ولكنها تكون فكرة

(1) راجع: فؤاد محمد شبل ـ توينبي مبتدع المنهج التاريخي الحديث: 48.
(2) مالك بن نبي ـ شروط النهضة: 75. وراجع تحليلاً نفسياً لدافعية الفكرة الدينية للتحضر في نفس المرجع: 91 وما بعدها.
(3) راجع في هذا المعنى: إسماعيل الفاروقي ـ جوهر الحضارة الإسلامية.

مبنية على الوهم والخيال، أو قائمة على اعتزال العالم المادي للنجاة بالروح من أدرانه فلا تؤدّي إذن إلى تحضّر، أو تقطع به شوطاً ضئيلاً ثم تنكفئ بأهلها إلى الوراء، وإن كانت تحلّ في نفوسهم محلّ الدفع إلى الأمام، وذلك بسبب من ضعفها في ذاتها، والتحضّر بناءٌ لا يقوم إلا على قدر من الحق[1]. وكذلك فإنه ربّ فكرة عن الكون والحياة شاعت في أمّة، ولكنها تكون فكرة رغم انبنائها على قدر وافر من الحق غير محدثة في النفوس الفعالية الحضارية، فلا تنشئ التحضّر أو لا تنمّيه كما سنبيّنه بعد حين. فالفكرة إذن وإن كانت عاملاً ضرورياً للتحضّر إلا أنها مشروطة بشروط ذاتيه وأخرى موضوعية لا يكون لها فعل إلا بتوفّرها.

ب ـ **عامل البيئة الطبيعية**: البيئة الطبيعية هي مسرح التحضّر، فعلى الأرض يكون استقرار الإنسان، ومن مرافقها يرتفق لاستيفاء حاجاته، وتنمية أساليب حياته، وبطبيعة المناخ الجغرافي يكون نشاطه محكوماً انبساطاً وانقباضاً، وعلى أساس الأرض والمناخ تتحدّد حركته في الانتفاع بالتبادل الثقافي والاقتصادي مما يكون له أثر بالغ في التحضّر. وعلى هذا الاعتبار فإن حياة متحضّرة للإنسان لا يمكن أن تنشأ أو تنمو إلا على مسرح بيئي مستجيب للاستعطاء في أرضه ومناخه. وكم هي الجماعات التي عاشت في بيئاتها دهراً طويلاً متوفّرة لها أهمّ عوامل التحضّر الأخرى، ولكن فظاظة تلك البيئات أبقت عليها في حياة البداوة. وكذلك كم من حضارة ازدهرت في بيئة معطاء، ثم انقرضت لتبدّلات مناخية عاتية في تلك البيئة، وذلك شأن مجموعات الأسكيمو في القطب الشمالي المتجمّد كشاهد على الحالة الأولى، وهو شأن الانتهاء الحضاري في بابل ونينوى كشاهد على الحالة الثانية[2].

وقد نظر بعض المؤرّخين للحضارات إلى العامل البيئي في إنشاء الحضارة نظرة مبالغة أوقعته في الغلوّ، حيث عدّوه العامل الأوحد أو على الأقل العامل

---

(1) إن الحضارة وإن تكن قائمة على أصول عقدية ضالّة في تصوّرها للوجود، فإنها لا يمكن أن تحقق تقدماً مادياً إلا على أساس من الحق في المعرفة بالطبيعة والتعامل معها، وأما إذا كان مجتمع ما يعتنق فكرة ضالة في المجالين معاً، فإنه لا يمكن أن تنشأ فيه حضارة قط.

(2) راجع: عماد الدين خليل ـ التفسير الإسلامي للتاريخ: 77، ول ديورانت ـ قصة الحضارة: 1/4.

الأكثر حسماً في نشوء التحضّر، معتبرين أن الظروف الجغرافية الملائمة إذا ما توفّرت لمجموعة بشرية ما فإنها ستولّد فيها على وجه يشبه الحتم بداية حياة حضارية بما تؤدي إليه من تزكية عرقية لتلك المجموعة ترتقي بها إلى الإنشاء الحضاري، ثم إلى التنمية الحضارية. وقد بذل توينبي جهداً كبيراً لدحض هذه النظرية مبيناً على سبيل الاستشهاد خطأها بأن بيئات جغرافية كثيرة على وجه الأرض كانت متشابهة تمام التشابه، ولكنّ بعضها نشأت فيه حضارات زاهرة، وبعضها الآخر بقي الناس فيه على حال البداوة[1]. وذلك أيضاً ما ذهب إليه ديورانت حينما انتهى في تحليله للعامل الجغرافي في نشوء الحضارة إلى القول بأن «العوامل الجغرافية على الرغم من أنها يستحيل أن تخلق المدنية خلقاً، إلا أنها تستطيع أن تبتسم في وجهها، وتهيئ سبيل ازدهارها»[2].

ولا تكون البيئة الطبيعية عامل تحضّر حينما تتوفّر على درجة كبيرة من اليسر خصوبة أرض ووفرة ماء ونماء نبات واعتدال مناخ حتى لكأنها تعطي الإنسان عطاءً مجانياً كما يسبق إلى الظن، بل هي تكون عامل تحضّر حينما تتوفّر على إمكانية الاستقرار والاستثمار مع توفرها أيضاً على قدر من التأبّي فلا تنفسخ إلا بجهد إنساني يثمر من قبلها العطاء الذي يكون به التحضّر، وذلك حتى يكون فيها ما يستثير هِمّة الإنسان الذهنية والعملية فيتكوّن لديه النزوع إلى المغالبة، والدافع إلى العمل والإنجاز، فإذا ما كان منه ذلك باشر البيئة بالاستثمار فتستجيب لجهده، فيحدث من ذلك الجهد والاستجابة البناء الحضاري المادي والمعنوي. وهذا المعنى هو الذي أقام عليه توينبي نظريته في نشوء الحضارة من التحدي والاستجابة، فحينما يكون التحدي طبيعياً فإنه لا يثير الاستجابة الفاعلة من الإنسان إلا إذا كانت الطبيعة في حدّ وسط بين اليسر الكامل وبين القسوة الكاملة[3].

---

(1) راجع: فؤاد محمد شبل ـ توينبي: 32، وعماد الدين خليل ـ التفسير الإسلامي للتاريخ: 72.

(2) ديورانت ـ قصة الحضارة: 1/4.

(3) راجع: عماد الدين خليل ـ التفسير الإسلامي للتاريخ: 76، وانظر أمثلة عديدة لتوينبي على هذا المعنى في: فؤاد محمد شبل ـ توينبي: 39

وأما إذا كانت الطبيعة على وضع من اللين المفرط بحيث تعطي الإنسان عطاءً مجانياً من مرافق الحياة، فإن ذلك يكون عاملاً في الدعة والقعود، وكذلك إذا ما كانت على وضع من القسوة المفرطة فإنها حينئذ تنكسر عليها جهود الإنسان فلا تعطيه من الثمار ما يمكّنه من البناء، فتبقى الحياة على وضع البداوة أو ما هو قريب منها، وهكذا فإن البيئة الطبيعية تمثّل عامل تحضّر حينما تكون «في الحدّ الوسط الذي يتحدّى الإنسان إلى نقطة التوتر والقدرة على الاستجابة والفعل والإعمار ويتجاوز التكشّف الكامل أو الإنغلاق الكامل الذي يستحيل معهما ردّ الفعل والإبداع»[1]، ولعل هذا هو أحد المعاني في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴾ (الشورى: 27)، فانكشاف الطبيعة بالرزق انكشافاً كاملاً قد يؤدي إلى عامل يعطّل الناس عن التآزر في سبيل البناء الحضاري، وهو ما ينشأ فيهم من بغي بعضهم على بعض فتتلاشى جهودهم في ذلك عوض أن تتكتّل لاستثمار الطبيعة، إذ عطاؤها ممنوح دون استثمار.

جـ ـ **عامل الدافع الحضاري**: قد يتوفّر مجتمع مّا على فكرة تتوفّر فيها من حيث ذاتها عناصر القوّة، وتنبني على قدر كبير من الحقّ في شرح الوجود وتقدير الحياة، كما يتوفّر أيضاً على بيئة طبيعية في حدها الوسط بين الانكشاف والانغلاق، ولكن مع ذلك لا تتطوّر حياته إلى التحضّر، أو يخطو في الحضارة خطوات سرعان ما تنتكس إلى بداوة أو ما يشبه البداوة، ومن شواهد ذلك أن الشعوب التي اعتنقت المسيحية رغم انتشار كثير منها في بيئات صالحة إلا أن التحضّر المسيحي لم ينشأ إلا بعد المسيحية بألف عام في شمال أوروبا[2]، وكذلك فإن الشعوب الإسلامية آلت بعد بضعة قرون من التحضّر إلى وضع من الجمود انتهى بها إلى ما يشبه البداوة.

وتفسير ذلك أن للتحضّر عاملاً ثالثاً على درجة بالغة من الأهمية هو الدافع الذي يدفع المجتمع إلى البناء الحضاري والاستمرار فيه، وهو عامل يتكون في

---

(1) عماد الدين خليل ـ حول إعادة تشكيل العقل المسلم: 98، وراجع أيضاً: عبد المجيد النجار ـ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي: 23 وما بعدها.

(2) راجع: مالك بن نبي ـ شروط النهضة: 82، 87.

النفوس تكوناً جماعياً تكون له قوّة توحيد، كما تكون له قوّة استنفار تهبّ بها المجموعة في خطّ مشترك للتعمير والتنمية استثماراً للبيئة الطبيعية، وترقية للكيان الإنساني الفردي والجماعي.

ويمكن أن نفسّر هذا العامل بأنه عامل تفعيل للفكرة من جهة، وللبيئة الطبيعية من جهة أخرى، بحيث تصير به الفكرة التي تنتهي في خلاصتها إلى صورة للغاية من الحياة، فكرة فاعلة في النفس دافعة للعمل من أجل تحقيق تلك الغاية، كما يصير به للطبيعة موقع في النفس يدفع إلى اقتحامها لمباشرة استثمارها والتعمير فيها، فتكون إذن النفس الجماعية منفعلة بالفكرة من جهة، وبالبيئة الطبيعية من جهة أخرى، فتنفر لتحقيق الفكرة متّخذة من البيئة مسرحاً لذلك التحقيق تستخدم مرافقه ومقدّراته، وإذا لم يتوفّر هذا الدافع النفسي الجماعي بقيت الفكرة في الأذهان شاخصة شخوص الأشباح مثل كثير من الأفكار الفلسفية المجرّدة، وبقيت البيئة الطبيعية مسرحاً للوجود وليست مسرحاً للفعل والاستثمار، فينتفي التحضّر إذن لانتفاء الدافع إليه.

وقد حاول جاهداً مالك بن نبي شرح هذا الدافع الحضاري فوصفه بأنه «تسجيل الفكرة في الأنفس» موضّحاً ذلك بمقارنة بين الفكرة الإسلامية التي سُجّلت لحظة ظهورها في نفوس المؤمنين فانطلق بذلك التسجيل الجيل الإسلامي الأول إلى البناء الحضاري وبين الفكرة المسيحية التي ظلّت ألف عام على هامش النفوس العامرة بمذهبيات وديانات أخرى، ثم وجدت نفوساً شاغرة في البداوة الجرمانية شمال أوروبا فسجلت فيها وتمكّنت منها، فاندفعت في الإنشاء الحضاري[1]. وقد وصف في مواضع أخرى هذه الفعالية للأفكار الدافعة للتعمير بأنها الانطباع في النفوس، أو هي إشراقها فيها مثل الإشراق الذي انفعلت به نفس أرشميدس عند اكتشافه نظرية الأجسام العائمة، وقال في ذلك: «إن سائر الأفكار سواء التي تختصّ بالإطار الأخلاقي أو التي تتحكّم بالإطار المادي لها لحظة إشراق (لحظة أرشميدس) عندما تطُلق صرخة الفرح

(1) راجع: مالك بن نبي ـ شروط النهضة: 81.

(أوريكا=وجدتها) لدى دخولها العالم الثقافي»[1]. وعلى الرغم من ضبابية هذا الشرح للفعالية الحضارية للأفكار، وانتحائه المنحى الخطابي، فإن مقصده العامّ هو أن الأفكار لا تؤدّي إلى بناء حضاري إلا حينما تكون واقعة في النفوس موقف الفعالية والدفع.

أما توينبي فإنه شرح هذا العامل من خلال نظريته في التحدي والاستجابة، إذ جعل حركة التحضّر رهينة التحدّي من قبل الطبيعة أو من مجموعات بشرية إزاء أخرى، فهذا التحدّي يفعل في النفوس توتّراً يشعرها بما يتعرّض إليه وجودها من خطر، وبما تواجهه من اعتداء، فتهبّ هذه النفوس للدفاع وإثبات الوجود وإنمائه، واضعة أفكارها موضع التنفيذ على مسرح الطبيعة، استجابة للتحدّي استجابة مغالبة، فالدافع الحضاري إذن وفق هذه النظرية هو استشعار الأخطار المهدّدة من الطبيعة أو من الإنسان استشعاراً يدفع إلى ردّة الفعل بإثبات الذات الجماعية عبر حركة التحضّر. ورغم ما في هذا الشرح لعامل التحضّر من معقولية، لا يخفى ما ينطوي عليه أيضاً من شائبة مادية آلية، إذ الفعل الحضاري يصبح فيه مجرّد ردّة فعل شبه آلي بعامل الدفاع عن الذات إهمالاً في ذلك للمبادرة الإنسانية في التعمير بوحي أخلاقي من عطاء الضمير أو من عطاء السماء.

إن الفكرة حينما تحلّ في النفس حلولاً إيمانياً، يكون حلولها الإيماني ذلك هو الدافع النفسي للعمل الحضاري، والحلول الإيماني للفكرة إنما هو ذلك الوضع الذي تكتسبه في النفس بالغاً فيها من العمق درجة تصبح بها مسيطرة على كل كيان الإنسان فتوجّه قدرات ذلك الكيان توجيهاً موحّداً نحو العمل الإنجازي لتحقيقها في الواقع. وكذلك فإن البيئة الطبيعية حينما تحلّ في النفس محلّ الأداة المسخّرة من أجل تنفيذ الفكرة في غير ما استنقاص أو استهوال فإنها تكون عامل جذب وترغيب لاستثمارها والتعمير فيها.

وأشدّ ما يكسب الفكرة الدرجة الإيمانية في النفس هو الدّين، حيث تستشعر النفوس استشعاراً جماعياً قداسة المصدر الذي أملى الفكرة، فتوجّه كل قوى

---

(1) مالك بن نبي ـ مشكلة الأفكار: 61.

الإنسان في مرضاة ذلك المصدر بتحقيق ما حدّد من غاية للحياة، وكذلك الأمر بالنسبة لمنزلة الطبيعة في النفس، وهذا الأمر هو الذي حدا بتوينبي إلى أن يبحث في كل الحضارات التي عرفها التاريخ عن العامل الديني باعتباره العامل الأساسي في تفعيل الفكرة ودفعها إلى الإنجاز الحضاري[1]، وفي هذا الإطار أيضاً فإن مالك بن نبي يفسّر الحضارة الغربية الحالية بأنها حضارة متكونة بالفكرة المسيحية، ويؤيّد رأيه هذا بآراء ثلّة من كبار المؤرّخين للحضارات، بل إنه يرى أن الشيوعية باعتبارها وجهاً من وجوه الحضارة الغربية هي على ما تبدو عليه من نزوع مادي غالب ليست إلا مرحلة من مراحل التحضّر المسيحي عبّر عنها بمرحلة الأزمة للحضارة المسيحية[2]. والمتتبّع اليوم لمجريات الأحداث العالمية وما يقوم عليه نسقها العامّ الذي يتملّكه الغرب أسباباً وتوجيهاً لا يملك إلا أن يؤيّد وجهة نظر مالك بن نبي؛ إذ الروح المسيحية هي التي توقع هذا النسق في شقّيه المادي والأدبي بادياً ذلك على وجه الخصوص في المناهضة الصريحة والشاملة لليقظة الإسلامية بعد الانهيار الشيوعي.

ولعلّ ابن خلدون كان من أعمق من شرح عامل الدافع الحضاري تطبيقاً له على الإيمان بفكرة التوحيد الإسلامي في كلّ من المستوى الفردي والجماعي. ففي المستوى الفردي قال في الدرجة الإيمانية التي تكون دافعة إلى الفعل الحضاري إنها «حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي [بالتوحيد] وما يتبعه من العمل مستولية على القلب، فيستتبع الجوارح، وتندرج في طاعتها جميع التصرّفات حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني»[3]. وفي المستوى الجماعي بيّن أثر العامل الإيماني الديني في وحدة القلوب والجهود نحو الإنشاء والتعمير فقال: إن القلوب «إذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله [بالتوحيد] اتّحدت وجهتها، فذهب التنافس وقلّ الخلاف وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت

(1) راجع: فؤاد محمد شبل ـ توينبي: 48.
(2) مالك بن نبي ـ شروط النهضة: 60 (ط 4 دار الفكر، دمشق 1987).
(3) ابن خلدون ـ المقدمة: 426.

الدولة»[1]. فهذان القولان يتكاملان في بيان الدافع إلى التحضّر متمثلاً في الدرجة الإيمانية الفاعلة التي تحلّ فيها الفكرة من النفس فينفر بها الإنسان نفيراً جماعياً للبناء الحضاري[2].

وهل من تفسير بغير هذا الدافع للتحضّر الإسلامي الذي بدأ طفرة من قوم بدو ثم شاع في العالمين؟ إنها فكرة التوحيد التي جاء بها الإسلام منتهية إلى ملء الحياة بغاية الخلافة في الأرض، تعميراً مادياً فيها، وتحريراً للإنسان لتكون عبوديته خالصة لله، وتنزيلاً للطبيعة في النفوس على أنها المسخّرة للإنسان المخلوقة من أجله، تلك الفكرة التي وقعت في أذهان البدو من ذوي الفطر السليمة الخالية من المذاهب والأديان، فحلّت في نفوسهم محلّ الدافع الذي استنفرهم في قوّة عجيبة ليبنوا الحضارة الإسلامية. وهل من تفسير أيضاً لتراجع التحضّر الإسلامي إلا بانحسار هذا الدافع حينما تراجعت عقيدة التوحيد عن موقعها العميق في النفس إلى موقع سطحي، وحينما تراجعت البيئة الكونية في حلولها بالنفس من معنى التسخير إلى معنى الشيئية الجامدة على حدّ تعبير مالك بن نبي؟

3. تداعي التحضّر:

إذا كان التحضّر وضعاً إنسانياً مكتسباً اكتساباً وفق عوامل وأسباب، فإنه بذلك يحمل في نفسه إمكانية تصدّعه وتلاشيه. وذلك ما عبّر عنه (ول ديورانت) بقوله: «المدنية ليست شيئاً مجبولاً في فطرة الإنسان، كلاّ ولا هي شئ يستعصي على الفناء، إنما هي شـيء لا بد أن يكتسبه كل جيل من الأجيال اكتساباً جديداً»[3]، والشاهد التاريخي قائم على هذا المعنى؛ إذ حَفِلَ تاريخ الإنسان بحضارات كثيرة، بلغ بعضها أوج العظمة، ثم لفّها الفناء، وأصبحت أثراً بعد عين، وبعض الحضارات تشهد الآن أطوارها الأخيرة في الانحلال، وبعض آخر

---

(1) ابن خلدون ـ المقدمة: 142.
(2) راجع ابن عاشور ـ روح الحضارة الإسلامية: 66 وما بعدها.
(3) ول ديورانت ـ قصة الحضارة: 1/8.

يشهد إرهاصات ونذر ببداية الانحدار نحو الأفول[1].

وربما كان هذا الملحظ في سقوط الحضارات وتعاقبها دافعاً لأن ينشأ بين المؤرخين لها منزع إلى القول بحتمية السقوط الحضاري، وجعل ذلك طوراً لازماً في حياة التحضّر ليس منه فكاك إلا إذا كان للإنسان الفرد نجاة من طور الهلاك. وتحليل ابن خلدون للمجتمع البشري يوحي بأنه يتوجّه هذه الوجهة الحتمية، لولا أنه في مجرى تحليله كان يتّخذ الدّولة وحدة للدراسة وليست الحضارة، ومن البيّن أن الدّولة أصغر من الحضارة، إذ هذه قد تشتمل على دول عديدة متعاصرة أو متعاقبة. وحينما ذهب ابن خلدون إلى «أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص»[2]، فإنه مزج تحليله للعمر السياسي للدولة بأحوال التحضّر المادي والمعنوي مما يوحي بأنه يميل إلى القول بحتمية التداعي للحضارات كحتمية التداعي للدول. ولكن هذا المعنى الحتمي في فناء الحضارات ظهر بجلاء عند شبنڤلر الذي أقام فلسفته في الحضارة على أن الحضارات شأنها في ذلك شأن جميع القوى الطبيعية تتبع نمطاً مشتركاً من المولد والنمو والانحدار والموت[3]. ولا يبعد أن يكون هذا المؤرّخ الألماني متأثراً في تفسيره الحتمي بما شاع في الفكر الغربي من فكرة الحتمية المادية والاجتماعية.

وفي مقابل هذا المنزع الحتمي يوجد منزع آخر في تفسير التحضّر يذهب إلى أن مآل كل حضارة إنما هو مآل مرتبط بالإرادة الإنسانية، فإذا تعلّقت هذه الإرادة بأسباب التحضّر وعوامله فإنه قد يستمرّ باطّراد دون أن ينتهي إلى الاضمحلال. ومن أشهر من يقف هذا الموقف توينبي الذي وجّه النقد شديداً إلى شبنڤلر فيما ذهب إليه من الحتمية معتمداً على نظريته في التحدّي والاستجابة قائلاً في بعض ما قال: «مع احترامي لشبنڤلر فإنه يبدو أن ليس ثمّة من الأسباب ما يمنع من تسلسل الردود المفحمة على التحديات المثيرة إلى ما لا نهاية»[4]. وقد رسم مالك بن نبي

---

(1) راجع في هذه الحضارات كما فصّلها توينبي: عماد الدين خليل ـ التفسير الإسلامي للتاريخ: 81 وما بعدها.

(2) ابن خلدون ـ المقدمة: 152.

(3) راجع آراء شبنڤلر هذه في: ج دي بويس ـ مستقبل الحضارة: 40 وما بعدها.

(4) توينبي ـ الحضارة في الميزان: 20.

دورة للحضارة ذات ثلاث مراحل: مرحلة الروح، ومرحلة العقل، ومرحلة الغريزة، وهي مرحلة ما بين البداية والنهاية، وقد سمّاها بالدورة الخالدة، إلا أنه لم يجعلها دورة حتمية المآل إلى الزوال، بل إنه حلّل بها الحضارات الزائلة، وإلا فإن الحضارة يمكن أن تستمرّ في أمّة مّا إذا ما استمرّت الفكرة الدينية تحيي فيها غائية معينة «وذلك بمنحها إيّاها الوعي بهدف معيّن تصبح معه الحياة ذات دلالة ومعنى، وهي حينما تمكّن لهذا الهدف من جيل إلى جيل، ومن طبقة إلى أخرى، فإنها حينئذ تكون قد مكّنت لبقاء المجتمع وبقائه بتشبثها وضمانها لاستمرار الحضارة»[1].

وإذا كان منشأ التحضّر الإنساني منشأ إرادياً مكتسباً وليس فطرياً مطبوعاً، فإنه من المعقول أن يكون تداعيه أو استمراره أمراً إرادياً مكتسباً أيضاً. وعلى ذلك فإن أيلولة الحضارة إلى التداعي إنما هي من مكتسبات الإنسان باكتساب أسبابها، ولو تعلّقت إرادته بأسباب الاستمرار لما كان للتحضّر اضمحلال، وكيف نفسّر خارج هذا المعنى مسؤولية التكليف بالخلافة في الأرض والتعمير فيها سواء عند أهل الشرع أو عند أهل العقل إلا أن نسقط في جبرية تلغي التكليف الحضاري شرعياً كان أو عقلياً[2].

وقد اجتهد المؤرّخون للحضارة اجتهادات كثيرة في البحث عن الأسباب المفضية إلى تداعي التحضّر سواء منهم القائلون بالحتمية أو القائلون بالكسب على اختلاف في المنحى التحليلي بينهم، إذ ينزع الحتميون منزع الوصف المجرّد، بينما ينزع الكسبيون منزع النقد لتدارك أسباب السقوط[3]. وقد أسفرت هذه الجهود عن جملة كبيرة من الأسباب المؤدّية إلى التداعي الحضاري تتفاوت في أهميتها، وتتعدّد في أنواعها، ولكن الناظر فيها إذا أرجع بعضها إلى بعض يلفيها لا تخرج عن العوامل الثلاثة التي ذكرناها في عوامل التحضّر متمثّلة في أخلال تصيب هذه

---

(1) مالك بن نبي ـ شروط النهضة: 109.

(2) من أكبر المدافعين عن إرادية الحضارة والمنظرين لها الألماني ألبرت أشفيتسر كما بدا في كتابه: فلسفة الحضارة: 54 وما بعدها، 79 وما بعدها.

(3) يتبين هذا جلياً بالمقارنة مثلاً بين شبنغلر في كتابه: انهيار الغرب، وبين أشفيتسر في كتابه: فلسفة الحضارة.

العوامل في شروطها لإنشاء الحضارة ونموّها[1].

فالأسباب التي تعود إلى عامل الفكرة تتمثّل في انحراف الفكرة التي دفعت إلى قيام التحضّر، كأن يؤول تصوّر الوجود إلى تصوّر وهمي خرافي، أو يؤول تصوّر الإنسان ودوره في الحياة وغايته منها إلى مفاهيم تنزع منزع الاستنقاص للذات أو منزع التشاؤم واليأس والعبثية. وفي هذا الإطار فإنّ اشفيتسر أقام فلسفته في تداعي الحضارة على تداعي الفكرة عن الكون والحياة في أذهان أهلها، وتقلّص البعد الأخلاقي التفاؤلي في تلك الفكرة، مطبّقاً ذلك على وضعية الحضارة الغربية التي تعاني أعراض التداعي من جرّاء انحراف في الفكرة المتفائلة المؤكّدة للحياة التي قامت عليها، وعلى حضارات أخرى قديمة مثل الحضارة الرومانية التي كان انتهاؤها بسبب من أيلولة الفكرة فيها إلى الفلسفة الرواقية القائمة على الاستسلام، وينتهي من ذلك إلى التأكيد بأن «كل تقدّم إنساني يتوقّف على التقدّم في نظريته في الكون، وعلى العكس نجد أن كلّ انحلال سببه انحلال مماثل في نظريته في الكون»[2]. وعلى ذلك فإنه «إذا أنتج المفكرون في عصر من العصور نظرية في الكون ثمينة، فإن الأفكار تتداول بين الناس تداولاً يؤدي إلى ضمان التقدم، وإن عجزوا عن ذلك بدأ الانحلال يدبّ على نحو أو آخر. فكل نظرية في الكون تجرّ وراءها نتائجها التاريخية»[3].

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشير إلى أن تداعي التحضّر يكون بسبب من خلل في الفكرة تطرأ على المؤمنين بوحدانية الله وما يتفرّع عنها من فروع جزئية، فإذا بالحياة الغنية الثرية تؤول إلى الزوال، وقصص الأقوام الماضية التي بلغت شأواً في الحضارة، ثم انتكست بانحرافها العقدي فجعلها الله أثراً بعد عين تندرج كلّها في هذا المعنى، وربما يكون ملخّصاً لهذا المعنى خير تلخيص قوله تعالى:

---

(1) راجع جملة من هذه الأسباب في: ديورانت ـ قصة الحضارة: 1/7. و ج دي بويس ـ مستقبل الحضارة: 40 وما بعدها، 92 وما بعدها. وتوينبي ـ الحضارة في الميزان: 21، 62. وعماد الدين خليل ـ التفسير الإسلامي للتاريخ: 81، 255 وما بعدها. ومالك بن نبي ـ شروط النهضة: 91، ومشكلة الأفكار: 41، وحسين مؤنس: 50.

(2) أشفيتسر ـ فلسفة الحضارة: 5.

(3) نفس المرجع: 69.

﴿ ۞أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ ۝٢٨ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا ۖ وَبِئْسَ ٱلْقَرَارُ ۝ ﴾ (إبراهيم 28 ـ 29). فالذين بدّلوا نعمة الله كفراً هم الذين انحرفت فكرتهم عن الكون والحياة من التوحيد إلى الكفر، فبدأت حالهم تنتقل من النعيم إلى البوار، أي من الاستقرار والتحضّر إلى الخوف وغلظة العيش ثم إلى الهلاك في الدنيا والآخرة، ومهما نُقل من خصوصية من نزلت فيهم هذه الآية إلا أن معناها يُحمل على العموم في أحوال المجتمعات التي ينحرف إيمانها إلى الكفر[1].

والأسباب التي تعود إلى عامل البيئة الجغرافية تتمثّل في تغيرات بيئية أرضية أو مناخية ذات صبغة انقلابية تخرج بها عن الحدّ الصالح الذي به نشأ التحضّر وتطوّر، ولا يخفى أن الأرض تخضع لتحوّلات جيولوجية ومناخية تتبادل فيها كثير من مناطقها دورات من الخصوبة والقحولة الصحراوية والجليدية، ودورات من الجفاف والرطوبة والحرارة والبرودة. فهذه الدورات إذا ما أصابت حضارة مّا في إحدى مناطق الأرض فإنها قد تأتي عليها بالانحلال إلى حدّ الركود بل إلى حد الانقراض أحياناً[2].

وكما يمكن أن يكون هذا العامل البيئي سبباً في تداعي الحضارة فيما يبلغ إليه من حدّ الفظاظة والغلظة مثل التجلّد والتصحّر والجفاف القاسي والرطوبة المفرطة، فإنه قد يكون متمثّلاً أيضاً فيما يبلغ إليه من حدّ الرخاء والعطاء المجاني مما يدعو الناس إلى التراخي، ويضعف فيهم روح الجهاد، فيكون الفتور في الإنجاز الحضاري الذي يؤدّي إلى تداعي التحضّر[3]. ولعل هذا المعنى هو أحد مدلولات قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ (الشورى: 27) فانبساط الرزق من قبل الرخاء المفرط من البيئة الطبيعية يفضي إلى سبب من أسباب التحلل الحضاري وهو التظالم والتناحر بين الناس، وهذا وإن كان سبباً اجتماعياً إلا أنه يضرب بأصل في رخاء البيئة الطبيعية.

(1) راجع: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 13/227.
(2) راجع: محيي الدين إسماعيل ـ توينبي: 53.
(3) راجع: عماد الدين خليل ـ التفسير الإسلامي للتاريخ: 76.

وأما الأسباب التي تعود إلى عامل الدافع الحضاري فلعلّها من أهم الأسباب في تداعي التحضّر وأكثرها انتشاراً في سقوط الحضارات عبر التاريخ. وجماع هذه الأسباب هو أن يصيب أهل حضارة مّا ارتخاء في الدافع الذي يدفعهم إلى البناء الحضاري وفتور في إرادة الإنجاز، إما على المستوى النفسي الفردي، أو على مستوى الإرادة الجماعية، فإذا بالفرد يصيبه انحباس نفسي يقلّص فعاليته إلى حدّ كبير، فإذا هو يجترّ حياته دون مبادرة وابتكار، وكأن الوقود الذي كان يحرّكه ويدفع به إلى الأمام قد نضب أو هو على وشك النضوب، وإذا بالجماعة تتقاطع مشاربها، وتتعارض قواها، فينعدم فيها التحفّز الجماعي الذي تتوحّد فيه القوى في اتجاه واحد فتقوى على الإنجاز والإبداع.

وقد يكون هذا الوضع من ارتخاء الدافع الحضاري ناشئاً من تراجع الفكرة المحرّكة عن موقعها في النفس الذي تحقّق به الدفع إلى موقع سطحي تكون فيه موجودة بل ومحافظة على صحتها في ذاتها، ولكنها غير دافعة ولا فاعلة. وإذا رجعنا إلى رأي ابن خلدون في تفريقه بين هذين الموقعين في خصوص فكرة التوحيد إذ يقول: «إن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيّف بها النفس»[1]، إذا رجعنا إلى هذا الرّأي أمكن تفسير التراجع الحضاري بتراجع الفكرة من منزلة تكييف النفس إلى منزلة مجرد الإيمان؛ لأن منزلة تكييف النفس هي التي يكون بها الدفع إلى المبادرة والابتكار والإنجاز. وفي هذا الصدد حاول مالك بن نبي أن يشرح هذا العامل النفسي في التراجع الحضاري فبيّن أن الفكرة في حالة الإنشاء للحضارة تجعل من الروح في كيان الإنسان قوة مسيطرة على العقل والغرائز، ثم يضعف الدفع الروحي ليسود العقل، ثم تزداد ضعفاً من تلقاء ضعف التحمّل للفكرة حتى تبرز الغرائز فاعلة في توجيه الإنسان، وحينئذ يبدأ التداعي الحضاري[2].

---

(1) ابن خلدون ـ المقدمة: 425.

(2) راجع: مالك بن نبي ـ شروط النهضة: 91 وما بعدها، ومشكلة الأفكار: 41 وما بعدها. وراجع أيضاً: ابن عاشور ـ روح الحضارة الإسلامية: 76.

وحينما تتراجع الفكرة عن موقع الدفع في النفس، فإن ذلك يؤدي إلى تراجع في الإرادة الجماعية للتحضّر؛ ذلك لأن التكيّف النفسي الذي تحدثه الفكرة في الفرد يؤول به إلى ما يشبه الانصهار في البوتقة الجماعية؛ إذ به تخمد نوازع الأنانية الفردية ليلتقي الأفراد في إرادة جماعية توجّه حركتهم توجيهاً فاعلاً بالتعاون الإنجازي، ولكن حينما يضعف التكيّف النفسي بالفكرة فإن نوازع الأنانية الفردية تنشط من جديد كما شرحه ابن نبي، فإذا بالإرادة الجماعية تتشتّت على الأفراد أو على المجموعات الصغيرة فتصرف القوى إلى التناحر بدل أن تصرف في الإنجاز الحضاري الجماعي. ولعل هذا المعنى هو الذي عناه توينبي حينما بيّن في نطاق نظريته في التحدي والاستجابة أن بداية الانحدار الحضاري تكون بضعف القوة الخلّاقة في النخبة الموجّهة، فتنقلب إلى سلطة تعسفية، ومن ثمة تتعارض في المجتمع إرادة الجماعات فيؤول إلى البوار، وهكذا فإن «النظام المطّرد لانحلال المجتمع هو انقسامه إلى طبقة متمرّدة من الدهماء الكادحين، وأقلية قوية مسيطرة يتضاءل عدد أفرادها يوماً بعد يوم»[1]، وفي خضمّ هذا الصراع يتلاشى الدافع الجماعي إلى البناء الحضاري فيؤول التحضّر إلى الانحلال.

وقد يكون ارتخاء الدافع إلى التحضّر بسبب من الموقع الذي تحتلّه البيئة الطبيعية في النفس، وهذا وإن كان جزءاً من عامل الفكرة في ذاتها وفي موقعها إلا أنه من الأهمية بحيث يحسن أن يفرد بتحليل خاص؛ ذلك أن البيئة الطبيعية قد تكون قائمة في ذاتها على قدر صالح لإحداث التحضّر وتنميته، ولكن موقعها في النفوس قد يتغيّر من موقع الجذب للتفاعل معها والفعل فيها إلى موقف سلبي منها يفضي إلى حال من مجرّد العيش فيها دون الفعل والاستثمار. وإذا أخذنا في ذلك مثالاً من التحضّر الإسلامي فإننا نلفي المسلمين في عهد إنشائهم للتحضّر الإسلامي كانت البيئة الطبيعية تقع في نفوسهم موقع الوسيلة التي ينبغي استخدامها لتحقيق الخلافة في الأرض، ولهذا فإن العرب المسلمين حذقوا اقتحام البحر في سنوات معدودات ولم يكن لهم من قبل معرفة به، فلقد كان مفهوم التسخير هو

---

(1) توينبي ـ الحضارة في الميزان: 21، وراجع: عماد الدين خليل ـ التفسير الإسلامي للتاريخ: 83، ومحيي الدين إسماعيل ـ توينبي: 70.

الذي تتنزّل به الطبيعة في نفوسهم فانطلقوا يستثمرون ما خلق مسخراً من أجلهم. وبمرور الأيام أصبحت هذه الطبيعة تقع في النفوس موقعاً مخالفاً فإذا بها عند البعض مسرح للّهو والمتعة، وعند البعض الآخر موسومة بالخسّة وقلة الشأن مما يدعو إلى الزهادة فيها والبعد عنها إلى حياة التصوف الروحي الخالص من أوضار المادة، وانتهى الأمر إلى أن أصبحت الطبيعة تحتل في النفوس موقعاً لا يدفع إلى اقتحامها للاستثمار والبناء، بل يدعو إلى الانكماش عنها أو إلى استهلاكها والعبث فيها. إنه فارق ما بين موقف عقبة بن نافع حينما فتح المغرب فأنشأ القيروان ليعمّر بها المغرب كلّه، فكان ذلك إنشاء للتحضّر الإسلامي، وبين موقف زحوف بني هلال وهم من المسلمين ولكنهم عاثوا فساداً في القرن الخامس بالقيروان وما والاها من طبيعة، إذ أصبحت هذه الطبيعة في نفوسهم موضوع استهلاك لا استثمار، فكان ذلك مظهر انحدار للتحضّر الإسلامي بسبب هذا الموقع للطبيعة في النفوس[1].

إن التحضّر ظاهرة إنسانية إرادية، ولذلك فإن قيامها يكون رهين عوامل تدخل في أغلبها ضمن نطاق الإرادة الإنسانية على سبيل التحصيل والكسب، كما أن عوامل تداعيها أيضاً تدخل في نطاق الكسب الإرادي للإنسان في أغلبها، وبهذا المعنى تدخل ظاهرة التحضّر الإنساني ضمن دائرة محكومة بقانون الأسباب، ولكنها أسباب إرادية وليست حتمية، فإذا شاء الإنسان أن يتحضّر فإنه يتحضّر، وإذا شاء أن ينحدر في حضارته فإنه ينحدر، تلك مسؤوليته التكليفية في نطاق القدر الإلهي العام الذي يدور فيه الوجود كله.

---

(1) راجع ما كتبه مالك بن نبي عن التراب كعامل من عوامل التحضر ـ شروط النهضة: 199 وما بعدها.

فقـه

التحضّر الإسلامـي

تمهيد

أشرنا سابقاً إلى أن التحضّر ليس شيئاً مجبولاً في فطرة الإنسان، بحيث يمكن حصوله على سبيل اللزوم الذي تحتّمه الفطرة، وإنما هو أمر كسبي للإنسان يستحدثه بإرادته الحرّة وفق عوامل تفضي إليه[1]، تلك العوامل التي أساسها عامل الفكرة، وهي المتمثّلة في ذلك التصوّر الذي يحمله الإنسان عن حقيقة الوجود، وعن غاية الحياة، فالتحضّر بما هو جهاد جماعي متمثل في ممارسة الترقّي المادي والمعنوي ليس في حقيقته إلا جهاداً مدفوعاً بالتصوّر لحقيقة الوجود، وموجّهاً بالغاية من الحياة، فهو في مبدئه واطراده محكوم بتلك الغاية، قائم من أجل تحقيقها، ومن ثمّ فإن قوماً لا يملكون تصوّراً لحقيقة الوجود، ولا تصوّراً لغاية الحياة لا يقوم فيهم تحضّر، بل يبقون على حال البداوة أو على ما هو شبيه بحال البداوة[2].

ونظراً لأهمية هذا العامل في نشوء الحضارة واطّرادها؛ إذ هو رأس العوامل كلها[3]، فإنه يكون قواماً للحضارة في كل مجالاتها، وفي كل مراحلها. فبالإضافة إلى أن الفكرة في نسبتها من الحق والخير قرباً وبعداً تحدّد قيمة الحضارة إنجازاً مادياً ورقيّاً أخلاقياً، بالإضافة إلى ذلك فإن كل حضارة تصطبغ في منهجها كله،

---

(1) راجع في هذا المعنى: ول ديورانت ـ قصة الحضارة: 1/8.

(2) لا توجد مجموعة بشرية إلا وهي تحمل صورة للكون وغاية للحياة، ولكن بعض الصور والغايات تكون من البدائية والفقر والضحالة بحيث تعدّ قريبة من العدم.

(3) راجع في عوامل الحضارة: ول ديورانت ـ قصة الحضارة: 1/3، وراجع أيضاً: ج. دي بويس (J.G. De Beus) مستقبل الحضارة: 19 وما بعدها، ومالك بن نبي ـ شروط النهضة: 111 وما بعدها، وعماد الدين خليل ـ التفسير الإسلامي للتاريخ: 70 وما بعدها.

وفي إنتاجها جميعه بلون الفكرة التي منها نشوؤها وتطوّرها، حتى إنه ليتكوّن من ذلك في كل حضارة فقه خاصّ بها، يتمثل في منطق داخلي تتكون عليه بنيتها، وتتحكم به سيرورتها، انفعالاً بالفكرة التي نشأت منها، وبتمايز ذلك المنطق بين حضارة وأخرى تتمايز الحضارات وتتنوّع، ولعلّ ذلك هو ما عناه مالك بن نبي في قوله: «إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضّر الدفعة التي تدخل بها التاريخ. ويبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقاً للنموذج الأصلي لحضارته، إنه يتجذر في محيط ثقافي أصلي يحدّد سائر خصائصه التي تميّزه عن الثقافات والحضارات الأخرى»[1]. وبناء على ذلك فإن أيّ حضارة يكون وفاؤها لمبدئها متوقفاً على قدر استقامة فقهها وانسجامه، فإذا ما داخل فقهها الاضطراب فقد آذنت بالتداعي. وكذلك فإن فهم أي حضارة في مظاهرها المختلفة، والسعي إلى توجيهها توجيهاً يقوّم انحرافها أو يبعثها من ركودها يتوقّف على فهم منطقها الداخلي الذي عليه قامت وتطورت، ثم إحياء ذلك الفقه وتقويمه لتعود حركة التحضّر جارية عليه.

وعلى أساس ما تقدم فإن الحضارة الإسلامية تختصّ من بين الحضارات بفقه خاصّ بها هو منطقها الداخلي الذي حكم نشأتها وتطوّرها، والذي أصابه بعد فترة من ازدهارها خلل في ترابطه وانسجامه، فأدّى إلى انحدارها وركودها. وكل محاولة للنهوض بالتحضّر الإسلامي، وإعادته إلى وضع الشهود، تتطلّب أول ما تتطلّب الوقوف على ذلك الفقه، وفهم طبيعته وقواعده ليكون ذلك ميزاناً لتعديل المسار الحضاري تعديلاً يفضي إلى استئناف الحركة المترقية بالإنسان من حيث قوامه الذاتي، ومن حيث أوضاعه المادية.

ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى موقف أولئك الذين ينادون بنهضة حضارية إسلامية على غرار الحضارة الغربية القائمة، ووفقاً لمنطقها ومقاييسها. إن هؤلاء يتجاهلون المنطق الداخلي للحضارة الإسلامية الذي لا يمكن أن يكون لها

---

(1) مالك بن نبي ـ مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: 41. وراجع بياناً تطبيقياً لذلك في انبناء الحضارة الإسلامية في مختلف مجالاتها على عقيدة التوحيد في: إسماعيل الفاروقي ـ جوهر الحضارة الإسلامية.

نهضة إلا على أساسه، وأن أي منطق آخر يُجعل فقهاً لنهضة التحضّر الإسلامي ليس من شأنه إلا أن يفضي إلى التشوّه من جهة، وإلى الاضطراب والارتباك من جهة أخرى، فلا تكون بعد ذلك نهضة، بل لعله المزيد من الارتكاس. ذلك ما تقوم عليه شهادة الواقع، فمحاولات النهضة بالعالم الإسلامي وفق فقه التحضّر الغربي، وهي المحاولات القائمة منذ زمن لم تفض إلى شيء، وهل نموذج التحضّر الغربي هو النموذج المطلوب للمسلمين من الناحية القيمية الأخلاقية حتى لو أفضت إليه تلك المحاولات؟[1] أما الاقتباس من الكسب الإنساني العامّ في سبيل النهوض بالتحضّر الإسلامي فإنه عنصر ضروري، ولكن حينما يكون وفق الفقه الخاص بذلك التحضّر. وتلك تجربة مشهودة في قيام التحضّر الإسلامي الأول على الاقتباس من كسوب الحضارات السابقة في نطاق الفقه الخاصّ بالحضارة الإسلامية.

وإذا كنا قد قلنا آنفاً إن فقه التحضّر في أي حضارة يكون متأتّياً من الفكرة التي قامت عليها، فإن التحضّر الإسلامي سيكون فقهاً مصنوعاً بالعقيدة الإسلامية؛ إذ هذه العقيدة في شرحها لحقيقة الوجود ورسمها لغاية الحياة بناء على التوحيد هي التي حرّكت المسلمين لصنع الحضارة الإسلامية في مختلف ميادينها المعنوية والمادية، وقد كانت عقيدة التوحيد في بنيتها الشمولية هي التي ترسم المسارات التي يجري عليها البناء الحضاري كلّه، سواء كان متمثلاً في تأليف فلسفي وأدبي مجرد، أو في إنجاز بيت سكني. إن جريان التحضّر الإسلامي على عقيدة التوحيد كان يتّم عبر قواعد تشكل فيما بينها شبكة مترابطة موجّهة خيوطها من تلك العقيدة، وتلك هي التي نعنيها بما أسميناه بفقه التحضّر، وكأنما هو واسطة منهجية بين الفكرة التي هي عقيدة التوحيد وبين مظاهر التحضّر العملية المتمثّلة في المنجزات المادية والمعنوية.

إن هذا الفقه وإن كان واقعاً تجري عليه الحضارة الإسلامية إلا أنه لم يحظ

---

(1) ارتفعت الأصوات منذ زمن من قبل كثير من مفكري أهل الغرب أنفسهم تنبّه إلى الخواء القيمي الأخلاقي في التحضر الغربي، وتجعل ذلك نذيراً من نذر تداعيها وأيلولتها إلى الانحلال. راجع على الأخص: أشفتسر (Schweitzer): فلسفة الحضارة، وتوينبي (Toynbee): الحضارة في الميزان. وراجع أيضاً في هذا الخصوص: طه جابر العلواني ـ المسلمون والبديل الحضاري.

في التفكير الإسلامي بجهود كبيرة في التقرير والبيان بحيث يصبح قواعد منضبطة بيّنة المعالم، شأن تلك القواعد التي انتهت إلى أن أصبحت علوماً متميزة أو فروعاً متميزة من علوم، ولهذا فإن النظر فيه بقصد الضبط والبيان يستلزم قدراً من الجهد الاستنتاجي الذي يعمد من جهة إلى العقيدة الإسلامية ليستخلص مستلزماتها الفقهية للتحضّر بصفة نظرية منطقية، ويعمد من جهة أخرى إلى المسار الواقعي للتحضّر الإسلامي في عهد الازدهار ليستخلص المجاري المنهجية التي جرى عليها ذلك التحضّر منفعلاً بعقيدة التوحيد، استعانة في كل ذلك بآراء للمفكرين الإسلاميين في هذا الخصوص مبثوثة في مؤلفات قديمة وحديثة. فعلى أساس هذا المنهج سنحاول فيما يلي تحليل ما نحسبه من أهمّ عناصر فقه التحضّر الإسلامي.

هذا وإن التحضّر في أية أمّة من الأمم يتجلّى في مظاهر ثلاثة: الأول ما يتحقّق من منجزات تتعلّق بذات الإنسان، ترقية لكيانه الفردي والاجتماعي ترقية ترتفع بها إنسانيته. والثاني ما يتحقّق من منجزات تتعلّق بالآخرين من بني البشر من سائر الأمم والشعوب سواء كانت متمثّلة في مواقف نظرية أو في مواقف عملية. والثالث ما يتحقق من منجزات في العلاقة بالكون عامّة. إن ملامح كل حضارة تتحدّد بموقفها من هذه الأطراف الثلاثة، وخصائصها ومميزاتها تتشكّل من ذلك الموقف منها، سواء الموقف النظري الفلسفي، أو الموقف العملي الواقعي؛ ولذلك فإن فهم أية حضارة، وتمثّل حقيقتها يتوقّف على إدراك فقهها في كل مجال من هذه المجالات. وعلى هذا الأساس فإننا نعرض في هذا الباب فقه التحضّر الإسلامي من خلال هذه المجالات الثلاثة، مترجمين لهذا الفقه في المجال الأول بالخلافية لله، وفي الثاني بالشهادة على الناس، وفي الثالث بارتفاق الكون.

الفصـل الأول

الخِلافيّـة لله

تـمهيــد

جعل الإسلام غاية الإنسان في الحياة هي أن يحقق الخلافة في الأرض، فتلك هي المهمة التي من أجلها خلق، والتي بها كلف، وعليها يحاسب يوم الدين، وذلك ما يتضمّنه قوله تعالى في قصة خلق آدم عليه السلام مبيناً مهمّة هذا المخلوق الجديد: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: 30). وليس المقصود بالخليفة شخص آدم فقط، بل المقصود به نوع الإنسان عامّة، فالآية جاءت في معرض الإخبار بخلق نوع جديد، وليست في معرض البيان لأحوال خاصّة بشخص آدم، وذلك ما شرحه الزمخشري في قوله: «أريد بالخليفة آدم، واستغنيَ بذكره عن ذكر بنيه كما يستغنى بذكر أبي القبيلة في قولك مضرو هاشم»[1].

وهذه الخلافة في الأرض هي خلافة الإنسان عن الله[2] ليقوم بتنفيذ مراده في إقامة الحياة على الأرض؛ إذ من معاني الاستخلاف التكليف بتنفيذ الأوامر، وهو ما بيّنه ابن عاشور في قوله: «... فالخليفة آدم، وخَلفِيّته قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض»[3].

---

(1) الزمخشري ـ الكشاف: 1/271.

(2) نفي بعض المفسرين والباحثين أن تكون خلافة آدم خلافة عن الله تنزيهاً له عن الحاجة إلى الاستخلاف، وهو رأي الإمام ابن تيمية. انظر عرضاً لهذا الرأي ومناقشة له في: أحمد حسن فرحات ـ الخلافة في الأرض: 12 وما بعدها.

(3) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 1/399، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي ـ الموافقات: 2/332 «المطلوب منه [أي الإنسان] أن يكون قائماً مقام من استخلفه يجري أحكامه ومقاصده مجاريها».

والاستخلاف في هذا المقام إنما هو استخلاف تشريف للخليفة، وليس استخلاف حاجة من المستخلف كالغيبة أو العجز، فذلك منتف في حقّ الله تعالى، والاستخلاف للتشريف وارد في لسان العرب كما أثبته الراغب في المفردات[1].

إن غاية حياة الإنسان هي إذن في نطاق عقيدة الخلافة أن يقوم بحركة تعمير في الأرض وفق أوامر الله ونواهيه، بحيث يكون في كلّ منشط مادي أو معنوي متّجهاً إلى الله تعالى يستجلي مراده ويتحرّاه، ويبتغي مرضاته، ويجدّ في الفوز بها. وبهذا المعنى تكون حركة الإنسان على الأرض في كلّ اتجاهاتها الفردية والجماعية، والمادية والمعنوية حركة عبادة لله تعالى، ويصبح بالتالي مفهوم التحضّر الذي هو الطور الراقي من حركة الإنسان مفهوماً مشرباً معنى العبادة لله؛ إذ هو وجه من وجوه الإنجاز لمهمّة الخلافة، والخلافة في جوهرها قائمة على العبادة، كما يبيّنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56).

وليست عقيدة الخلافة قائمة على معنى التعبّد بالمعنى الخاصّ المتمثّل في الشعائر المعروفة، وإنما هي قائمة على العبادة بمفهوم عامّ تصير به كلّ حركة الإنسان المادية والمعنوية عبادة لله تعالى، فإذا مهمّة الخلافة بذلك تدفع بالإنسان إلى الاستثمار المادي للكون في أعلى درجاته لتحقيق الرفاه وإحكام السيادة على الأرض، ولكن ذلك كله يندرج ضمن الوجهة إلى الله بتحرّي مراده وامتثال أمره، فلا مجال إذن في عقيدة الخلافة لأي معنى من معاني العزلة، والابتعاد عن عالم المادّة، والاقتصار على التّبعد بالمعنى الخاصّ نشداناً للخلاص الفردي بعيداً عن خضمّ الحياة الاجتماعية والمادية.

إن هذا المعنى يعطي إذن للتحضّر الإسلامي بُعداً خاصاً به يميّزه عن سائر أنماط التحضّر الأخرى، إذ هو يدرجه جملة في إطار العبودية لله، فهو إذن في كل عناصره ومظاهره مسيرة إنسانية نحو الله تعالى، وهو تبعاً لذلك يقاس في ارتقائه وهبوطه بمقياس الاقتراب من الله والبعد منه، أو بتعبير آخر بمقياس الكفاءة والأمانة في أداء مهمّة الخلافة بحسب أوامر المستخلف وتوصياته. ولا نعلم أنّ حضارة أخرى تشارك الحضارة الإسلامية في هذا المعنى، فهي إما حضارات

---

(1) راجع: الراغب الأصبهاني ـ المفردات: 293.

مقطوعة الصّلة بالله أصلاً، وإما هي ترتبط به في جزء روحي منها دون سائر المجالات الأخرى، وخاصّة المجالات المادية.

وهذا البعد العقدي الخلافي للتحضّر الإسلامي من شأنه أن يجعل هذا التحضّر يجري على قاعدة الاستخلاف في سائر تحقّقاته ومختلف ميادينه، بحيث تصير له هذه القاعدة منطقاً يصله بمبدئه العقدي المتمثّل في عقيدة الخلافة، ويحقق به مقتضيات ذلك المبدإ في الحياة، حتى إنه ليمكن أن نسمّي تلك القاعدة بقاعدة الخلافية لله، ونعتبرها عنصراً أساسياً من عناصر فقه التحضّر الإسلامي. وهذا العنصر الفقهي، يطبع التحضّر الإسلامي بطابع الترقّي المطّرد بالإنسان، سواء في ذاته الفردية، أو في ذاته الجماعية، أو في منهجه الذي به يكون تحقيقه للحياة، فكانت كل هذه المظاهر الثلاثة للترقي محكومة بفقه استخلافي، على نحو ما نبيّنه تالياً:

1. خلافيّة الترقّي الفردي:

انطلاقاً من قاعدة التقدّم في خطّ العبودية لله، فإن ترقّي الفرد يكون خلافياً بتنمية الفرد لقدراته الذاتية تنمية مستمرّة كل قدرة بحسب طبيعتها: فالروح تنميتها بتطبيعها على الفضيلة والخير، ورقيّها يقاس بدرجة تطبّعها على ذلك. والعقل تنميته تكون بإقداره على الوصول إلى الحقّ عند النظر في موضوعات المعرفة الغيبية والمادية، ورقيّه يقاس بمدى قدرته على ذلك. والحوّاس تنميتها بإكسابها القوّة في إدراك المحسوسات من جهة، وفي أداء المنجزات العملية من جهة أخرى، ورقيّها يقاس بما تبلغه من درجة في ذلك.

ونعود فنبيّن أن ترقية هذه القدرات إنما تكون ترقية خلافيّة حينما تكون موجّهة في وجهة العبودية لله، وإلا فإنها لا تكون ترقية خلافية؛ ولذلك فإن إقدار العقل على الوصول إلى الحقّ في مجال المادة على سبيل المثال إنما يكون ترقية خلافية إذا كان مندرجاً في إطار تسخير القوانين التي يكتشفها للتعمير في الأرض وتحقيق الخير للناس، ويكون الأمر على عكس ذلك لو كان مندرجاً في إطار البحث عن قانون طبيعي لصنع قنبلة ذرية يكون بها دمار الأرض وفناء الناس. وكذلك فإن تقوية الجسم إنما تكون ترقية خلافية إذا كانت لإحسان العبادة، أو

لاستخراج خير الطبيعة وتوظيفه لصلاح الإنسان، ويكون الأمر على عكس ذلك لو كانت مندرجة في إطار العدوان أو الاستعراض البهلواني الرخيص.

والترقّي بهذا المعنى إنما هو في حقيقته استخراج لقدرات كامنة في الإنسان من طور القوّة إلى طور الفعل وليس هو إكساباً ابتدائياً لتلك القدرات، فالإنسان قد أودع في فطرته قوى متعددة يشترك في قدر منها جميع الناس، ويتفاوت الأفراد في القدر الباقي قوّة وضعفاً، ولذلك فإن الترقّي الفردي فيها يكون بالتحصيل الفعلي للقدر المشترك بالنسبة للجميع، ثم بالتحصيل الفعلي بالنسبة لكل فرد لما هو متوفّر عليه من المتفاضل فيه، وذلك كله عبر المعالجة التربوية للنفس أو للآخرين، ولعل ذلك أحد معاني قوله ﷺ: «اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له»[1]. وهو ما أشار إليه ابن القيّم في تربية الصبيان إذ يقول: «ومما ينبغي أن يعتمد [المربي] حال الصبي، وما هو مستعدّ له من الأعمال، ومهيّأ له منها ممّا كان مأذوناً منه شرعاً، فيعلم أنه مخلوق له، فلا يحمله على غيره»[2].

ولعل جماع الفقه في الترقّي الفردي هو التعادل في كيان الفرد بين قدراته المختلفة، بحيث تُرقّى هذه القدرات على قانون دقيق من التوزان بينها، فيكون ارتقاء الكيان الإنساني ارتقاء تتكامل فيه على خط العبودية لله كل قوى الإنسان وملكاته دون ميل لبعضها على حساب بعض. ولهذا القَوام[3] في ترقّي الفرد تحقّقات متعدّدة تحصل في ذات الفرد بالمجاهدة المستمرّة حتى تصبح للإنسان حالاً راسخة يمارس بها الحياة كلها، وتكتسب هي بتلك الممارسة درجات من الإحسان تمتدّ بغير نهاية.

ومن تلك التحققات ما يمكن أن نسمّيه بالقَوام التكويني، وهو العدل بين عنصري التكوين في الإنسان: الروح والمادة، فالذات الإنسانية تتألّف من هذين

---

(1) أخرجه البخاري في الجنائز، باب موعظة المحدّث عن القبر، ومسلم في القدر، باب كيفية الخلق الآدمي (راجع ابن الأثير ـ جامع الأصول: 10/110).

(2) ابن القيّم ـ تحفة المودود بأحكام المولود: 144، وراجع: عبد الرحمن النحلاوي ـ أصول التربية الإسلامية: 102.

(3) القوام معناه العدل بين طرفين، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: 67).

العنصرين كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ (الحجر/ 28، 29)، ولكلّ من هذين العنصرين مطالب فطرية تتلاءم مع طبيعته، فالروح تطلب السّموّ إلى عالم الخير المطلق، وتتوق إلى التحرّر من عالم المادة، والجسم المادي يطلب الشهوة الطينية، ويتوق إلى التحرّر من مطالب الروح. والقاعدة الخلافية هي تنمية هذا الكيان المزدوج بالعدل بين عنصريه، فترقّى الروح بإشباعها من عالم الخير المعنوي: فضيلة ورحمة وعلماً وتقوى، ولكن في غير تعطيل لمطالب الجسم بما يكون مضاناة وقهراً، ويُرقّى الجسم بإشباعه من مطالب المادة، ولكن في غير إسراف يفضي به إلى الإرهاق من جهة، وإلى تعطيل الروح عن تحصيل كمالاتها من جهة أخرى.

إنه العدل بين الطرفين الذي يجعل الإنسان موصولاً من جهة روحه بالله تعالى، يقبس من نوره الهدى، وموصلاً من جهة جسمه بالأرض يفعل فيها بالتعمير وفق ذلك الهدى بما ينمّي من قدراته الجسمية الممكّنة له من ذلك، ولعلّ ذلك هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ ﴾ (القصص/ 77) فابتغاء الآخرة يكون بتزكية النفوس وترويضها على العبادة، والنصيب من الدنيا هو تمتيع الجسم بمطالبه المادية، وذلك هو العدل الذي يكون توخّيه إحساناً في ترقية الذات من قبل الإنسان مبنياً على الإحسان الإلهي في أصل التركيب لكيانه تركيباً ازدواجياً.

ولو انخرم هذا القَوام التركيبي بالميل إلى أحد العنصرين على حساب الآخر لسقط الإنسان في أحد وضعين مرذولين: فإما روحانية مغرقة يضطهد فيها الجسم، فلا يقوى على فعل تعميري، وإما مادية مغرقة تَكِلُّ بها الروح عن أن تتّصل بربّها لتستلهم هداه، وتصل الإنسان به على حبل من العبادة. وفي كلا الوضعين يتعطّل الترقّي في ذات الفرد، بل يكون الانتكاس في مجال الخلافية، وذلك ما صوّره قوله تعالى في حقّ الوضع الأول: ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ ﴾ (الحديد/ 27)، وهو ما صوّره قوله تعالى في حقّ الوضع الثاني: ﴿ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ﴾ (النساء/ 27)،

فكلّ من الميل إلى الروحاينة المعبّر عنها بالرهبانية وهو شأن المذاهب الصوفية المغالية والميل إلى الجسمانية المعبّر عنه باتباع الشهوات وهو شأن المذاهب المادية قديماً وحديثا، كلّ منهما مناقض للترقي الخلافي القائم على العدل[1].

ومن مظاهر القَوام في التّرقّي القوام المعرفي، وهو العدل بين وسائل الإنسان في المعرفة، فقد ركّبت في طبيعته آلة عقلية وآلة حسّية تصلانه بالعالم الخارجي لمعرفة حقيقته، والفقه الخلافي في هذا الشأن هو ترقية آلة الحسّ بإعمالها في تعرّف المحسوسات، وإكسابها الدّربة المطّردة في ذلك حتى ترتقي صعداً في القدرة على استكشاف مظاهر الكون ورصد دقائقه الحسّية الظاهرة والخفيّة، وبالموازاة مع ذلك ترقية آلة العقل بإعمالها في إدراك الدّلالات المجرّدة للمحسوسات، وإكسابها القدرة على النفاذ إلى الحقّ انطلاقاً من تحليل دلالات الحسّ، وارتقاء في إدراك الحقّ المجرّد في مجال الغيب أو في مجال الحياة، بحيث يترقّى الحسّ والعقل متظاهرين متكاملين بما يمكّن الإنسان من التقرّب إلى الله بالمزيد من معرفة حقيقة وجوده وصفاته وخلقه، وبالمزيد من إحكام السلطنة على الكون بمعرفة مشاهده وقوانينه، وقد جاء هذا المعنى مقرّراً في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء/ 36) فكلٌّ من الفؤاد، وهو العقل، والحواسّ تكون مسؤولة عن الوصول إلى الحقّ في تظاهر وتكامل.

وحينما ينخرم هذا القوام المعرفي بالميل إلى أحد الطرفين على حساب الآخر، فإن الترقّي المعرفي للإنسان لا تتوفر له فرص التحقق؛ إذ العقل دون الحواس لا يصل إلا إلى مجردات من الفكر قد لا يكون لها في الواقع مصداق، وذلك شأن الفلسفات العقلية المغالية مثل بعض فروع الفلسفة اليونانية[2]، وكذلك

---

(1) راجع: عبد المجيد النجار ـ العقل والسلوك في البنية الإسلامية: 58.

(2) لقد كانت الروح اليونانية بصفة عامة تعلي شأن العقل وتحتقر الحسّ، ومن ذلك ما وجّهه سقراط من لوم لأنكسافوراس لاعتماده على الملاحظة الحسّية منطلقاً لمعرفة الله بدلاً من التعقّل المجرد إذ قال: «لو أن أنكساڤوراس بدلاً من اعتماده في إثبات وجود الإله على حكمته في سير الكواكب في أفلاكها كان قد اعتمد على أن خيريّته الممثّلة في داخل نفوسنا تجذبنا إليها دائماً لكان أقرب إلى الحق وأدنى إلى الحكمة منه إلى نهج العامّة الذين يعتمدون على الحسّ» (عن محمد غلاب ـ المعرفة عند مفكري الإسلام: 136). أما المسلمون فقد أصبح المنهج العام عندهم منهجاً معتدلاً بين العقل والحسّ وذلك بتأثير من القرآن الكريم، وذلك ما أشار إليه القاضي عبد الجبار في قوله: =

الحسّ بدون عقل لا يفضي إلا إلى علم سطحي بمظاهر الكون، وذلك شأن الفلسفات الحسيّة المغالية التي انحبس العلم فيها في دائرة العالم المادي. إن كلاًّ من الوضعين يفضي إلى قصور في إدراك الحق، وهل الترقّي الفردي إلا تقدماً في إدراك الحقّ في شطر كبير منه؟

ومن تلك المظاهر مظهر القوام التوافقي مع الآخرين، ونعني بذلك العدل في ترقية ذات الفرد بين البعد الفردي والبعد الاجتماعي فيه. ففي فطرة الإنسان منزع فردي يدفعه إلى إثبات الذات وتحقيق الفردية الوجودية، كما أنّ في فطرته منزعاً اجتماعياً يدفعه إلى التآلف مع الآخرين لحفظ ذاته وحفظ نوعه، إذ لا يتأتّى ذلك إلا بالتآلف الجماعي[1]. وترقية التوافق في الإنسان تكون بتنمية البعد الفردي فيه بحيث يقوي الاعتزاز بالذّات واستشعار قوة النفس مما يدفع إلى المبادرة والابتكار والفعالية، ولكن ليس إلى الحد الذي يطغى على البعد الجماعي فيميته، ويكون موازاة لذلك بتنمية البعد الجماعي في النفس بحيث تنفسح فيها مساحة للآخرين بها يكون التكافل والتآزر والتعاون. وبهذا العدل بين البعدين في ذات الفرد يكون ترقّيه باستكمال قدرات الإبداع الذاتية من جهة، وتوفيق تلك القدرات في نظم جماعي يتّجه بها إلى الله في تحقيق القيم الإنسانية، والمنجزات التعميرية من جهة أخرى. ولعلّ هذا المعنى هو أحد مدلولات قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (الحجرات/ 13)، فالذكورة والأنوثة إشارة إلى الخصائص الفردية في الإنسان، وتعارف الشعوب والقبائل أي تعاونها إشارة إلى البعد الجماعي فيه، والتقوى التي هي تقدّم في الطريق إلى الله إنما تكون من بين ما تكون بالموافقة بين ذينك البعدين.

ولو انخرم هذا القَوام التوافقي لسقط الإنسان في فردية مجحفة تلغي

= إن من الخطإ القول بأن الحواس تقضي على العقول أو العقول قاضية عليها، والصحيح أن يقال إنه لولا العلم بما يدرك بالحواسّ لما صحّ أن يعلم الإنسان سائر الأمور، ويعبّر عن ذلك بأن علوم الحواس أصل لعلوم العقل. (المغني: 12/ 57 ـ 58)، راجع: محمد إقبال ـ تحديد الفكر الديني في الإسلام: 21 وعبد المجيد النجار ـ العقل والسلوك في البنية الإسلامية: 134 وما بعدها.

(1) راجع ابن خلدون ـ المقدمة: 39.

الآخرين، فيكون التصادم المذهب لريح الجماعة، وهو شأن فرعون الذي استعلى وقال لقومه: ﴿مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ﴾ (غافر/ 29)، وهو أيضاً شأن المذهب الفردي السائد اليوم في حضارة الغرب، والذي يفضي إلى أنانية فردية كان من مرّ ثمارها حركة الاستعمار، والحروب العالمية المدمّرة، أو لسقط في جماعية مجحفة تدمّر في الفرد قدرات الإبداع، فإذا هو كالترس في الآلة يدور بدورانها، وهو شأن من وصفهم القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ﴾ (الزخرف/ 54) فهؤلاء ذواتهم ممحوّة، ولذلك فهم ينعقون مع كل ناعق، وهو أيضاً شأن المجتمعات الشيوعية التي آل قهر البعد الفردي في أفرادها إلى انهيارها وعودها إلى البؤس والتطاحن كما هو قائم اليوم. إنه العدل بين هذين البعدين هو الذي يرتقي بالإنسان إلى الخير والتعمير، وذلك من فقه الخلافة في ترقية الذات[1].

2. خلافية الترقّي الجماعي:

إن الخلافة في الأرض مهمّة لا يمكن أن تنهض بها إلا جماعة الإنسان، ومهما يكن من ترقّي الإنسان الفرد في ذاته فإنه لا يقدر في حال التفرّد أن ينجز تلك المهمّة، فيكون الاجتماع ضرورة حتمية لتحقيق الخلافة.

والترقّي في الأفراد لا يفضي بالضرورة إلى ترقّي الجماعة وإن كان شرطاً من شروطه، بل إن الترقّي الجماعي يزيد على الترقّي الفردي باعتبارات مشتقّة من خصوصيات الحياة الجماعية وما يكتنفها من الشراكة في المرافق والمصالح والأهداف. وبناء على ذلك فإن الترقّي الجماعي يستلزم فقهاً زائداً على فقه الترقّي الفردي، وهو فقه إذا أُخذ بقواعده ارتقت الجماعة في إحسان الإنجاز لمهمّة الخلافة في الأرض اقتراباً من الله تعالى اقتراباً جماعياً، وكانت بذلك سائرة على الخطّ الصحيح للتحضّر الإسلامي، وإذا اختلّت تلك القواعد ارتكست مسيرة الخلافة، وانحرف التحضّر عن صفته الإسلامية.

---

(1) راجع: حسن الترابي ـ الإيمان وأثره في الحياة: 328.

ولعلّ جماع الفقه الخلافي في الترقّي الجماعي هو ما عبّرت عنه الآية الكريمة بالتعارف في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات/ 13)، فالتعارف في هذا المقام إنما المقصود به رجوع الكثرة من الأفراد على تعدّدهم القبلي إلى وحدة متعاونة على ما يكون به قَوام الحياة الجماعية، وما يكون به تحقيق أغراضها، توجّهاً في ذلك توجّهاً سباقياً للاقتراب من الله تعالى بتحقيق أوامره، وتلك هي التقوى التي ذيّلت بها الآية في مقام الهدف الذي من أجله يكون التعارف. وإنما عبّر عن التعاون بالتعارف، لأن هذا أصل لذلك، وهو شرط من شروطه، فهو إطلاق لاسم الشرط على المشروط، أو السبب على النتيجة، وذلك رائج في لسان العرب[1]. وللتعارف بهذا المعنى الذي انتهينا إليه وحدّدناه قاعدة لفقه الترقّي الخلافي مظاهر وتحقّقات متعدّدة، يعتبر كلّ واحد منها قاعدة فرعية للقاعدة الأساسية الجامعة.

أ ـ **تعارف التكافل**: ومعناه أن يقوم كل فرد وكل مجموعة في المجتمع مقام الكفيل لكل الأفراد والمجموعات الأخرى على قدر الوسع، والكفيل كما شرحه أحد المفسّرين هو «الشاهد والضامن والرقيب على الشيء المراعي لتحقيق الغرض منه»[2]، وهذا المعنى الجامع للكفالة هو الذي نقصده في هذا المقام وصفاً لعلاقة اجتماعية يكون فيها الفرد والمجموعة رعاة للآخرين من الأفراد والمجموعات في اتجاه متبادل رعاية تهدف إلى تمكين ذوي القصور

---

(1) كثير من التفاسير التي اطّلعنا عليها وقفت بالتعارف عند معناه الظاهري، وذلك بالرغم من ذكر أن الآية نزلت بمناسبة استوجبت النهي عن التفاخر واللمز والتنابز مما يقوم قرينة على أن التعارف المأمور به هو المقتضي لأضداد هذه من وحدة ووئام وتعاون، فمجرّد معرفة الناس بعضهم بعضاً لا يؤدّي الغرض في معالجة سبب النزول. هذا وقد أورد ابن عاشور تفسيراً اعتمدنا عليه في المعنى الذي حدّدناه ونصّه ما يلي: «كان هذا التقسيم الذي ألهمهم الله إيّاه نظاماً محكماً بربط أواصرهم دون مشقّة ولا تعذّر، فإن تسهيل حصول العمل بين عدد واسع الانتشار يكون بتجزئة تحصيله بين العدد القليل، ثم يبثّ عمله بين طوائف من ذلك العدد القليل، ثم بينه وبين جماعات أكبر. وهكذا حتى يعمّ أمة أو يعمّ الناس كلهم، وما انتشرت الحضارات المماثلة بين البشر إلا بهذا الناموس الحكيم». التحرير والتنوير: 26/260.

(2) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 14/262.

والعجز والحاجات والأرزاء من الارتقاء إلى حال القدرة على أداء مهامّهم، والوفاء بأغراض حياتهم بتخليصهم مما حلّ بهم من العوائق المعطّلة دون ذلك.

ويكون تعارف التكافل مادياً كالإيفاء بحاجات الفقراء والمحتاجين والقصّر من لوازم العيش الكريم، كما يكون معنوياً بالمواساة والتسرية عن المأزومين والمنكوبين، وبالتعليم والإرشاد للجهلة والضالين، وجماع هذا التعارف قوله ﷺ: «مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى»[1] والتداعي بالسهر والحمّى ليس في حقيقته العلمية سوى تجنّد جهاز الدفاع في سائر الأعضاء لنجدة العضو المصاب وكشف العطب عنه[2].

وحينما يفشو في المجتمع هذا التعارف فإن القافلة الجماعية تكون جهودها متنامية بإسهام جميع أفرادها أو أغلبيتهم الساحقة، ويقلّ فيها المعطوبون إلى حدّ كبير، فلا يأخذون من الجهد ما يرتجع إلى الخلف لمعاناتهم، وبذلك تتسارع وتيرة التقدّم في الإنجاز الخلافي، وذلك ضرب من الترقّي الجماعي؛ إذ هو مفض إلى الخلوص من أكدار المآسي الحاصلة بالحاجات والكروب من جهة، وإلى الاقتدار على الإنجاز والفعل من جهة أخرى.

ب ـ **تعارف الشورى**: ومعناه أن يتطارح أفراد المجتمع قضاياهم ومشاكلهم للمداولة فيها، بحثاً وتحليلاً وتعليلاً وإبداء رأي، وأن يكون ذلك سنّة متفشية فيهم شاملة للأفراد كلّهم، ومستوعبة لأمور الحياة جميعها في دوائر متواسعة بحسب تنوّع الأمور من جهة، والقدرة على إبداء الرأي من قبل المستشارين من جهة أخرى. وقد تنزّلت الشورى في النظام الإسلامي بهذا المعنى الشمولي أصلاً من أصول الدين يتّصل أساساً بمبدإ الاشتراك في الاستخلاف على الأرض وتحمّل المسؤولية في ذلك، ويتأكّد بالعموم الذي جاء مقروناً بأم الاعتقاد وهو

---

(1) رواه البخاري في الأدب المفرد، باب رحمة الناس والبهائم، ومسلم في البرّ والصلة، باب تراحم المسلمين (راجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 6/547).

(2) يقع في وهم كثير من المسلمين أن هذا التكافل أو كثير منه يدخل في باب النّفل، فآل معظمه إلى الضياع، والحقّ أنه واجب ديني في حق الأفراد والمجموعات، والشواهد على ذلك كثيرة يؤكد بعضها بعضاً، راجع في هذا الموضوع: السيد سابق ـ فقه السنة: 1/484 وما بعدها.

الاستجابة لله في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (الشورى/ 38). فتكون الشورى بذلك قانوناً للحياة الجماعية كلّها خلافاً لما استقرّ في بعض الأذهان من أنها شأن من شوون السياسة دون غيرها[1].

وبمسلك الشورى على هذا النحو الجامع تتجنّد طاقات المجتمع في المعرفة النظرية والخبرة العملية، وتتقابل في حوار نقدي يتحصحص فيه الحقّ فيما ينبغي أن تجري عليه حياة الناس، فإذا هي بذلك حركة تقدّمية ترتقي بالجماعة في سبل مصالحها التي لا تنتظم إلا على أصول من الحقّ، وهي أصول يعزّ على المستبدّ فرداً أو مجموعة أن يتوصّل إليها باللّون الواحد من الرأي كما تشهد بذلك أخطاء المستبدّين في القديم والحديث.

ومن جهة أخرى فإن شراكة الأفراد في المداولة وإبداء الرأي في أمور الحياة، ثم الانتهاء إلى وجه يكون عليه العزم، من شأنه أن يشعر الجميع بأنهم من ذوي الشأن والمسؤولية في تصريف الحياة، وأنّ الوجه الذي وقع الانتهاء إليه هو وجه شاركوا هم في صناعته بصفة مباشرة أو غير مباشرة، فتنشأ في النفوس الهمّة لتنفيذه بإحسان، ورعايته حال التنفيذ بوجوه الملاحظة والرصد لتعديله وتجويده بحيث يحقّق المصلحة في أعلى درجاتها، ولا يصدّ النفوس عن ذلك صادّ من الاستهتار واللامبالاة حينما تكون الآراء التي تعالجها الجماعة بالتطبيق مسقطة عليهم بالاستبداد، فتؤول في الواقع إلى البوار حتى وإن كانت في ذاتها حقاً، وهل بوار المسلمين منذ عهود في مشاريع نهضتهم -في شطر كبير منه - إلا نتيجة لاستهتار الشعوب بها بسبب من الاستبداد المسلّط عليها؟

وإذا انضاف بمسلك الشورى عامل نفسي من قوّة الإرادة في تحمّل التنفيذ إنجازاً ورعاية إلى عامل الضمان بالوصول إلى الحقّ في القدر الأكبر من

(1) راجع تأصيلاً للشورى الإسلامية، مقارناً بالديمقراطية الغربية في: حسن الترابي - الشورى والديمقراطية: 54 وما بعدها، وراجع أيضاً بحثاً عميقاً مؤصّلاً للشورى في: توفيق الشاوي - فقه الشورى والاستشارة.

الإمكان بناءً على التداول العريض للرأي، فإن الجماعة بهذين العاملين تترقّى صعداً في خلافتها لله، تقترب منه بما تصيب من الحق في الفكر، ومن الإحسان في تنزيله على واقع الحياة، وعلى هذا الأساس عددنا التعارف الشوري قاعدة من قواعد الفقه الخلافي في التحضّر(1).

جـ ـ تعارف التآمر بالمعروف: قد تتوصل أمّة مّا بالشورى إلى وجوه الحقّ، وإلى العزم على تنفيذه، ولكن تطرأ عليها الملابسات الداخلية أو الخارجية، فإذا بما عرفت من الحقّ وعزمت عليه تناله وجوه من الغفلة أو الفتور عند بعض المجموعات أو الأفراد، فيصير معطّلاً في الأذهان أو في الأعمال، بل قد يتناوشه الباطل فيحلّ محلّه في موقع أو في آخر. ولتفادي هذا الانحراف الذي قد يرد على المجتمع تأتي قاعدة إسلامية حافظة، هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وتعني هذه القاعدة أن يقوم الأفراد والمجموعات في نطاق الأمّة مقام الحارس الاجتماعي الذي يرصد السيرورة الحضارية للمجتمع، فإذا ما رأى مبدأ ممّا تعارف عليه الناس قد أهمل بغفلة أو فتور نبّه إليه، وحشد من أجل عودته في الأفهام والأعمال، وكذلك إذا ما رأى مظهراً من المنكرات الخارجة عن المألوف الذي أقرّه المجتمع بعد التشاور نبّه إليه، وحشد من أجل إزالته. وهكذا يتكوّن بهذه القاعدة منزع اجتماعي عامّ يحرس مسار الترقّي الجماعي من أن يفتر أو يزيغ وينحرف، وكأنه جهاز مناعة يعالج ما يصيب الحياة الاجتماعية من حياد عن الخط الخلافي، بل إنه يوفّر لها أسباب السّداد قبل أن تقع في الحياد.

وقد جاء في القرآن الكريم تقرير متكرّر لهذا المبدإ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ﴾ (آل عمران: / 104 ـ 105). وفي التعبير بالمعروف والمنكر إيماء إلى أن المقصود بالرعاية والحفظ هو الخطّ العام الذي اختطّه المجتمع لنفسه

---

(1) راجع في الشورى وفوائدها الاجتماعية، ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 4/144، 25/111.

بالتشاور قطعاً في ذلك لطريق الآراء المتسلّطة المعبّرة عن وجهات خاصّة لأفراد أو لمجموعات. وحينما يغيب هذا الأدب الاجتماعي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن المجتمع يصير عرضة للانتكاس عن مساره في الترقّي، وذلك ما صوّره قوله ﷺ: «كلا والله لتأمرنّ بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر ولتأخذنّ على يد الظالم ولتَأْطِرُنَّه على الحقّ أطراً، ولتقصُرنّه على الحقّ قصراً، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم بعضاً»[1]، فغياب هذه القاعدة في التعارف يفضي إلى تصدّع البناء الاجتماعي باختلاف القلوب، وذلك نكوس في طريق التحضّر[2].

إن هذه القواعد الثلاث تتكامل في ترقية الجماعة بتأهيلها لأداء مهمّتها الخلافية، فالتكافل يحشد القوى الفردية ويكتّلها ويصنع اللحمة الجماعية، والتشاور يرشّد الرأي والعمل فيسدّدهما إلى الحقّ والخير، والتآمر بالمعروف يعصم من الزّيغ، ويحفظ السيرورة على الخطّ الخلافي السّوي. ولو تأمّلنا في ضعف الجماعات وقصورها في أدائها الحضاري لوجدنا الأسباب المتعلّقة بالجانب الجماعي لا تخرج عن الخلل في هذه القواعد بعضها أو كلّها، ولذلك عددناها قواعد أساسية للترقّي الجماعي في فقه التحضّر الإسلامي.

3. خلافية الترقّي المنهجي:

الإنسان في ممارسة التحضّر يتوقف على خصال في ذات الفرد تكسبه القدرة على الأداء الفردي ، وعلى خصال في ذات الجماعة تكسبها القدرة على حشد الجهود الفردية وتوجيهها وترشيدها لترقية الأداء الجماعي، لكنّه يتوقّف أيضاً بصفة أساسية على منهجية في الأداء الحضاري، متمثّلة في طرق وأساليب يكون بها الأداء على مستوى الفكر والسلوك معاً. وقد تتوفر القدرة الذاتية في الأفراد وفي الجماعة، ولكن منهج الأداء يكون مختلاً ضعيفاً، فيفضي ذلك إلى خلل في الأداء

(1) أخرجه أبو داود في الملاحم، باب الأمر والنهي، والترمذي في تفسير القرآن، باب تفسير المائدة (ابن الأثير ـ جامع الأصول: 1/327).

(2) راجع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامّة، ابن تيمية ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واضطراب فيه. وخذ في ذلك مثلاً مجموعة من الأفراد كلّفت باستصلاح قطعة من الأرض وتعميرها، وقد توفّرت في أفرادها عوامل القوة المادية والمعنوية من سلامة وإخلاص واستواء شخصية، وتوفّرت في المجموعة شروط الوحدة والتآلف والتعاون، إلا أن منهجية التعامل مع الأرض في طريقة فهم طبيعتها، وطريقة معالجتها بالفلح والزرع كانت طريقة خاطئة. إن حصيلة مباشرتهم التعميرية للأرض ستكون إذن حصيلة ضعيفة أو بائرة، وذلك بسبب من خلل في منهجية التعمير رغم الرّقي الذاتي الفردي والجماعي.

وفقه التحضّر الإسلامي كما ضبط قواعد في ترقية ذاتية الفرد تجتمع في القَوام بمظاهر متعددة ـ مثلما بيّناه ـ وكما ضبط قواعد في ترقية ذات الجماعة تقوم على التعارف مثلما شرحنا آنفا، فإنه أيضاً ضبط قواعد في ترقية النهج الذي يكون به الأداء الحضاري تفكيراً وسلوكاً. وهذه القواعد من شأنها أن تجعل منهج الأداء مفضياً إلى تحقيق الغرض الخلافي كما تقتضيه عقيدة الخلافة، وأن تُرقّي من كفاءته في تأدية ذلك الغرض، فيكون ترقّيه ترقياً خلافياً متميزاً. وقد جاءَ في أصول الدين الإسلامي ما يرشد إلى تلك القواعد نظرياً، وما يفضي إليها عملياً، كما جرت الحضارة الإسلامية في عهود ازدهارهاعلى مقتضاها في الواقع. ومن هذه المعطيات الثلاثة نحاول فيما يلي تبيّن طائفة من أهمّ قواعد الترقّي المنهجي مع ربطها ببعدها الخلافي الذي يحكمها غاية وتوجيهاً.

أ ـ **التوحيد**: إن العقيدة الإسلامية التي هي الفكرة الدافعة للتحضّر تنبني على أساس التوحيد، فهو عمودها الذي يقوم بها جميعاً. والأركان الجامعة للتوحيد هي الإيمان بوحدانية الله تعالى ذاتاً وصفات، ومبدأ في الخلق، ومدبراً للكون، وحاكماً في حياة الناس ومعبوداً لهم، ومنتهى لكل الكائنات في المصير. وبهذا المعنى فما من حقيقة من حقائق الدين الشاملة عقدية كانت أو تشريعية إلا وهي منبثقة عن التوحيد وراجعة إليه، فهو روح الدين كله، الساري فيه مسرى الماء من النّبات، أيّما موضع انسحب منه أصابه الجفاف، وآل إلى التلاشي.

وعقيدة هذا موقعها من الدين من شأنها أن تطبع معتنقيها في ممارستهم للحياة كلها فكراً ووجداناً وسلوكاً بطابع الوحدة، بحيث يصير كل نشاط ذهني

أو عملي دائراً في بنيته وغايته على قانون من الوحدة التي تتآلف بها المختلفات، وتتوحّد بها المقاييس، وتلتقي بها المشارب على هدف مشترك، وذلك ما يبدو نظرياً منطقياً في انطباع الحياة بطابع المعتقد الأساسي، كما يبدو أيضاً عملياً في تجربة التحضّر الإسلامي في كلّ من الفكر والعمل، على نحو ما نبيّنه تالياً:

أولا: التوحيد في الفكر[1]:

إن التوحيد العقدي على النحو الذي بيّناه آنفاً من شأنه أن يطبع العقل في سعيه المعرفي العامّ بحيث يجري على مبدإ موحّد في التفسير والتحليل، فإذا هو يرجع كل الظواهر والأحداث في أسبابها ونتائجها إلى ذلك المبدإ؛ إذ لمّا كان الاعتقاد بوحدانية الله وكونه مبدأ للموجودات ومعاداً وتدبيراً شاملاً فيما بينها متمكّناً في النفس بصفة مطلقة، فإن ذلك يشكّل العقل على خلق في النظر تردّ فيه الكثرة إلى الوحدة، وتؤالف فيه المعطيات على اختلافها عقلية وحسّية وخبرية لتوحّد في دلالتها على الحقيقة الواحدة.

هذا الفكر التوحيدي هو الذي أرشد إليه الله تعالى في سياق المؤاخذة لفرعون وآله بسبب فكرهم المشتّت تبعاً لعقيدتهم في الشرك، إذ قال: ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ۝١٣٠ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف/ 130 ـ 131)، فالفكر التوحيدي يفسّر ظواهر القحط والرخاء بمبدإ موحّد هو الله تعالى ﴿ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ ولكن آل فرعون عدّدوا في ذلك أسباباً موهومة من التظيّر بموسى ومن معه في حال القحط، ومن استحقاقهم الذاتي في حال الرخاء[2].

بهذا الفكر التوحيدي يفسّر الكون على أنه في معرض كثرة موجوداته

(1) نقصد بالفكر هنا إعمال العقل للوصول من المعلوم إلى المجهول، وهذا هو مصطلح الإسلاميين الذي لخّصه السيد الشريف الجرجاني في قوله: «الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى المجهول» ـ التعريفات: 176، وهذا المعنى مبني على المعنى اللغوي، فهو كما جاء في لسان العرب ـ مادة (فكر): إعمال النظر أو الخاطر في الشيء.

(2) راجع في هذا المعنى: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 9/66.

وأحداثه فإنه يرجع إلى وحدة العلّة، ووحدة القانون، فإن كل ما يقع فيه من كائنات وظواهر وتصاريف إنما هي راجعة إلى نواميس موحّدة ترجع الكثرة فيها إلى وحدة السبب في شكل هرمي ينتهي إلى السبب الأول الواحد. وبهذا الفكر يفسّر المجتمع أيضاً على أنه في معرض الكثرة في شعوبه وأفراده إنما هو راجع إلى وحدة جامعة بسبب وحدة الأصل ووحدة الغاية، ووحدة المبدإ في تكريم الإنسان بمتقضى الإنسانية فيه، ثم إنه يخضع إلى وحدة في مقياس التفاضل، وهو ميزان التقوى الذي يوزن به الناس جميعاً. ويترتب على هذا إجراء القانون المنظّم للمجتمع على وحدة في الاعتبار، ووحدة في الجزاء ثواباً وعقاباً.

ولمّا تشبّع المسلمون بعقيدة التوحيد انطلقوا في حركة تحضّرهم يبنون معارفهم الكونية والإنسانية بمنهج فكري توحيدي، فإذا هم يباشرون الحياة الإنسانية بنظر يفسّر طبيعتها، ويقدّر كل تصاريفها الفردية والاجتماعية على محور موحّد يبنيها على مراد الله تعالى، ويسوقها في ابتغاء مرضاته، وإذا هم يباشرون المادّة الكونية بنظر يفسّرها على وحدة من القانون في تكوينها ومنقلباتها اهتداء بوحدة المكوّن والمدبّر بها، ثم يضمّ العقل الإسلامي حصيلة النظر الثاني إلى الأول لتنشأ منهما حركة العلوم الإسلامية وتتطوّر منظومة بسلك يوحّدها جميعاً في سياق الغرض الديني الذي به نشأت وتطوّرت أساساً من أسس الإنجاز الخلافي في الأرض. ويتبيّن هذا المنهج التوحيدي جليّاً من خلال كلّ من العلوم التي أنشأها المسلمون إنشاء، والعلوم التي اقتبسوها من الكسب الإنساني السابق وأدخلوها في دائرة الثقافة الإسلامية.

أمّا العلوم المنشأة فقد كان المحور الذي انتظمت عليه هو القرآن والحديث، فما من علم من علوم المقاصد والوسائل إلا وهي ناشئة بداع من القرآن والحديث، ومبنية على أساس من خدمة الوحي فيهما، وذلك ما بيّنه بإبداع ابن خلدون في تصنيفه للعلوم، إذ يقول في مقدمة شرح مطوّل للمنزع التوحيدي في العلوم الإسلامية: «وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلّق بذلك من العلوم التي تهيّئها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان

الملّة، وبه نزل القرآن الكريم»[1].

وأما العلوم المقتبسة من الثقافات الأخرى فقد باشرها الفكر الإسلامي بنزعته التوحيدية فأعاد بناء مادّتها بحيث تلتئم مع وحدة الغاية التي قامت عليها العلوم المنشأة، فإذا هي تتخذ لها بعد اقتباسها وضعاً جديداً في دائرة الثقافة الإسلامية مخالفاً للوضع الذي كانت عليه في ثقافاتها، وهو وضع انتظمت به مادّة ومنهجاً في السلك الموحّد الذي ينظم المعارف الإسلامية عموماً، متمثّلاً في خدمة غرض الدين في إقامة الخلافة، وذلك ما بيّنه ابن خلدون في اقتباس المنطق اليوناني إذ يقول: «ثم جاء المتأخرون [من الباحثين الإسلاميين] فغيّروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم ... ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة»[2]. وهو ما بيّنه أيضاً في اقتباس علم الفلاحة اليوناني الذي كان مشوباً بالسحر فقال: «.... ولما نظر أهل الملة فيما اشتمل عليه هذا الكتاب [كتاب الفلاحة النبطية] وكان باب السحر مسدوداً، والنظر فيه محظوراً، فاقتصروا منه على الكلام في النبات من جهة غرسه وعلاجه وما يعرض له في ذلك، وحذفوا الكلام في الفنّ الآخر منه جملة»[3]. وعلى هذا النحو من المنهج التوحيدي أصبحت العلوم كلها في دائرة الثقافة الإسلامية على شاكلة من الوحدة والتآلف وصفها ابن حزم في تصنيفه للعلوم بقوله: «العلوم كلها متعلّق بعضها ببعض ... محتاج بعضها إلى بعض، ولا غرض لها إلا معرفة ما أدّى إلى الفوز في الآخرة»[4]، وليس ذلك إلا بأثر من خاصية التوحيد التي طبع عليها الفكر الإسلامي[5].

---

(1) ابن خلدون ـ المقدمة: 401، وراجع في هذا المعنى أيضاً: طاش كبري زاده ـ مفتاح السعادة: 5/2، 598/2.

(2) نفس المصدر: 463، وإنما حذفت هذه الكتب الخمسة لأنها لا تؤدي إلى الحقيقة في ذاتها، بل هي تستهدف الإقناع ولو بالخطإ.

(3) نفس المصدر: 465.

(4) ابن حزم ـ رسالة العلوم: 90.

(5) راجع: عبد الحميد النجار ـ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي: 66 وما بعدها.

ثانياً: التوحيد في العمل:

إن عقيدة التوحيد كما تطبع الفكر بطابع الوحدة المنهجية في النظر فإنها تفعل نفس الفعل بالنسبة للعمل السلوكي، بحيث يكون الاعتقاد بوحدانية الحاكم والمعيد موجهاً لأعمال الإنسان كلها نحو ذات الوجهة، وهي ابتغاء مرضاة الله تعالى بتحقيق مرداه، فإذا تلك الأعمال تصدر عن الإنسان متّحدة في دوافعها، متآلفة في صياغتها، متكاملة في أهدافها ما كان منها فردياً وما كان جماعياً، وما كان منها حسياً وما كان معنوياً.

هذا المنهج التوحيدي في السلوك العملي يفضي إليه الاعتقاد بأن العمل الذي يقوم به الإنسان من أجل الدنيا هو في ذات الوقت عمل من أجل الآخرة، فعمل الدنيا وعمل الآخرة وحدة متكاملة لا تناقض فيها، وهو ما بدا جلياً في قوله ﷺ لأصحابه: «وفي بضع أحدكم صدقة»[1] فإتيان الرجل زوجته وهو في ظاهره شديد الدنيوية هو في ذات الوقت عمل أخروي ينال به الأجر. وعلى هذا النحو تفضي عقيدة التوحيد إلى تكامل عمل الفرد وعمل الجماعة، وتكامل أعمال الفكر مع أعمال الجوارح، وقد ضُرب في القرآن الكريم مثل بديع لهذه الوحدة في العمل متأتية بتوحيد الله تعالى، وذلك في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًاۚ﴾ (الزمر/ 29)، فالرجل الذي يكون سلماً لِرَجُلٍ، وهو المؤمن بوحدانية الله تصدر أفعاله منسجمة موحدة الوجهة، غير متناقضة كأعمال ذلك الذي يكون فيه شركاء متشاكسون حيث تتعارض أعماله وتتناقض بتشاكس الشركاء فيه.

وبهذا الخلق المنهجي في العمل انطلق المسلمون يباشرون الكون بالعمل الاستثماري استكشافاً وتعميراً متوحّدة فيه غاية الدنيا وهي تحقيق المنفعة المادية، وغاية الآخرة، وهي تحصيل الثواب بالتعمير في الأرض. ولو ذهبنا نستروح هذا المعنى التوحيدي في مظاهر التعمير الإسلامي لألفيناه قائماً في كلّ المنجزات كبيرها وصغيرها، وخذ إليك في ذلك مثلاً عمران المدينة الإسلامية

(1) أخرجه مسلم في الزكاة، باب اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف (راجع: جامع الأصول: 560/9).

كيف أن المسجد الجامع يُقام في مركز دائرتها، ثم تحيط به في شكل دائري مؤسسات الإدارة والحكم، فالأسواق والمصانع، فالمساكن والمنازل، فالجنائن والمزارع، وذلك يعكس حقيقة أن أعمال الأمة ومناشطها موحّدة كلها بغاية إلهية، وهي التي يرمز إليها المسجد الجامع، متآلفة فيما بينها في سياق تلك الغاية.

ولعل عزوف التحضّر الإسلامي عن إنشاء الهياكل العمرانية العظيمة المبنى كالأهرامات وبعض آثار الرومان يضرب بسبب في حقيقة التوحيد العملي التي أصبحت خلقاً للمسلمين، فكانت مبانيهم الوسط تعكس منهجية التوحيد بين تحقيق المصلحة الدنيوية بمرافق العمران، وبين تجنّب العقاب على السّرف متمثلاً في التطاول في البنيان بغير مبرّر، كما تعكس منهجية التوحيد بين العمل من أجل مصلحة الأفراد، والعمل من أجل مصلحة الجماعة نقيضاً في ذلك لمباني الأهرامات على سبيل المثال، تلك التي قامت لتحقيق مصلحة موهومة للفراعنة وهي حفظ قبورهم، مناقضة في ذلك لمصالح الملايين من الناس الذين قضوا نحبهم في أعمال التشييد، أو عانوا الخصاصة لاستنزاف أموالهم بسبب ذلك التشييد. وهذا المنهج التوحيدي في العمارة الإسلامية هو الذي أرساه تطبيقياً عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في بداية نهضة العمران الإسلامي إذ «تقدم إلى الناس أن لا يرفعوا بنياناً فوق القدر، قالوا وما القدر؟ قال: ما لا يقر بكم من السرف ولا يخرجكم عن القصد»[1].

ومن أكبر التصرفات الإسلامية دلالة على وحدة العمل ما كان من توحيد بين الأعمال الروحية وبين الأعمال المادية، وهو ما بدا جلياً في ظاهرة الزهد الإسلامي القويم، فعلى خلاف حضارات أخرى ناقضت بين أعمال الروح وأعمال المادة فمالت إلى أحد الطرفين على حساب الآخر، نجد الزهد الإسلامي نشأ جمعاً بين الأمرين: أعمال لتصفية الروح، وأعمال للتعمير

---

(1) ابن خلدون ـ المقدمة: 323. وقد أورد ابن خلدون تفسيراً لهذه الظاهرة يقوم على اعتماد قصر زمن التحضر الإسلامي سبباً في عدم تمكن المسلمين من تضخيم الهياكل العمرانية والأبهة فيها (نفس المصدر والصفحة) ولا نرى أن ذلك تعليل موفّق.

المادي، وذلك ما كان متجلياً في الرُّبط والمحَارس التي أقيمت على سواحل إفريقية منذ أواسط القرن الثاني، ثم امتدت من أقصى المغرب إلى الإسكندرية. وفي هذه الربط كانت تتناسق أعمال تغذّي الروح على منهج من المرابطة الجهادية، وأعمال من الوصال الاجتماعي بمباشرة التعليم والتربية لعامّة المسلمين، وأعمال من النشاط الاقتصادي بمباشرة الزراعة وتعمير الأرض من قبل المرابطين لما حولهم من الأرض، حتى أصبح الرباط بهذا العمل التوحيدي: «عاملاً من العوامل الثقافية في تكوين الروح الثقافية بالمغرب واتساعها وترسيخ آثارها في النفسية الشعبية، ووصل ما بين العناصر الاجتماعية بسببها»[1]. وهذا المنهج في العمل التوحيدي هو الذي امتدّت به الربط في سلسلة صحراوية طويلة توازي السلسلة الساحلية، فقامت الحركة السنوسية في أوائل القرن الماضي توحّد في فعالية عجيبة بين أعمال في الزهد روحانية، وأعمال جهادية تربوية، وأعمال تعميرية اقتصادية زراعية وصناعية[2]، فكانت مظهراً بديعاً للتوحيد في العمل يمثّل بحقّ فقهاً متميزاً في التحضّر الإسلامي من شأنه أن يفضي إلى ترقية منهجية في نطاق الخلافة في الأرض.

ب ـ **الشمول**: الإنسان الخليفة في العقيدة الإسلامية معنيّ بمقتضى عقيدته بالوجود كله وبالحياة كلها. هو معني بالوجود الغيبي؛ إذ أنه مستخلف من قبل الله تعالى استخلافاً يؤول بالحساب إلى حياة أخرى، فذانك أساسان غيبيان لعقيدة الخلافة. وهو معني بعالم الشهادة إذ أن خلافته تستند فيما تستند على ممارسة السلطنة على الكون المشهود الذي هو مسرح الاستخلاف. وهو معنيّ بالحياة كلها إذ بمقتضى الحاكمية المطلقة لله على حياة الإنسان تصير هذه الحياة في مختلف مظاهرها ظرفاً لممارسة الخلافة دون أن يخرج شيء منها عن ذلك، فما من شعب من شعاب الحياة إلا والإنسان مطلوب منه أن يمارس فيه الخلافة.

---

(1) ابن عاشور (محمد الفاضل) ـ أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي: 17.

(2) راجع هذا المنهج التوحيدي للسنوسية في: شكيب أرسلان ـ حاضر العالم الإسلامي: 2/140 وما بعدها.

إن هذه العقيدة من شأنها أن تبسط للمسلم مجالاً عريضاً للنظر والبحث والتقصّي، إذ تجعل كل مظاهر الوجود والحياة موضوعاً عليه أن يتجه إليه بالنظر ليستمدّ منه ما يعينه على القيام بمهمّة الخلافة الموصولة على نحو أو آخر بتلك المظاهر كلها. فعالم الغيب مبسوط للنظر بغاية التمثّل الاعتقادي لوجود الله وصفاته، ولحياة المآل وأحكامها، والإيمان بهذه المعتقدات في جملتها لا يكون إيماناً كاملاً في الاعتبار الإسلامي إلا حينما يستقرّ في النفس بناء على النظر المؤدّي إلى الاقتناع الذاتي[1]. وعالم الشهادة المادي مبسوط للنظر لتكون فيه الدلالة على عالم الغيب ليعلم به، ولتتمّ باكتشاف قوانينه السلطنة عليه وتسخيره لإنجاز الخلافة. وعالم الحياة الإنسانية مبسوط للنظر اعتباراً بما كان منها ماضياً، وترشيداً وتسديداً لما هو منها حاضر ومستقبل. وقد جاءت كل هذه المعاني مجموعة في قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَمَا تُغْنِي ٱلْأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس/ 101)، فهو أمر ببسط البحث والتقصّي في عالم الشهادة المادي أرضاً وسماءً، ثم التأدّي منه إلى النظر في دلالته على عالم الغيب للإيمان بحقيقته. وهو أمر بالنظر في آثار الحياة السابقة وما شهدته من النذر للاسترشاد بذلك في تسديد الحياة الراهنة والمقبلة، وهكذا يتسع مجال النظر الإنساني ليشمل كل شيء مرئي وغيبي، وينفسح بذلك لعقل المسلم سعة غير متناهية في مادة المعرفة.

إن من شأن هذا الشمول الذي تقتضيه العقيدة أن يصوغ الفكر على شمولية في النظر، وأن يصير له ذلك خلقاً منهجياً في المعرفة بحيث يتقصّى في سبيل الحقيقة جميع مظانّها، ويتحرّى للظفر بها كل المعطيات المعينة عليها ظاهرة وخفية. وهذا مسلك معرفي يضمن إلى حدّ بعيد السداد في الوصول إلى الحقّ؛ لأن الحقيقة مخفية وراء أسباب، وبقدر الإحاطة بتلك الأسباب يكون التوفيق في الكشف عنها.

وقد تطبّع الفكر الإسلامي بالمنهج الشمولي في النظر، فإذا هو ينطلق في

---

(1) راجع في هذه المسألة: محمد محيي الدين عبد الحميد ـ النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: 36 وما بعدها.

البحث المعرفي من مادة الوجود كله، يبسطها بين يديه بسطاً شاملاً: غيبها ومشهودها، روحيها وحسّيها، ماضيها وحاضرها، ثم يجول فيها من موقع الإشراف والهيمنة عليها لينشئ العلوم الإسلامية في شمول لموضوعاتها عزّ أن يكون له مثيل في أي حضارة أخرى، حتى إن طاش كبري زاده بيّن في صدر موسوعته في إحصاء العلوم الإسلامية أن المسلمين بحثوا عن الحقيقة في مستويات وجودها الأربعة: الوجود العيني في الواقع، والوجود الصوري في الذهن، والوجود اللفظي في العبارة، والوجود الخطي في الكتابة، ثم جعل ذلك أساساً في إحصائه للعلوم التي أنهاها إلى أكثر من ثلاثمائة علم[1].

وبخاصية الشمول هذه انتهى التحضّر الإسلامي إلى إبداعات معرفية مشهودة جمعت بين الإبداع في العلوم الطبيعية، وبين الإبداع في العلوم الإنسانية والروحية، وليس استيعاب التراث العلمي والفلسفي القديم ونقله إلى الناس إلا مأثرة متأتية بشمول النظر في الفكر الإسلامي. وفي تاريخ قديم كانت الحضارة في اليونان والشرق الأقصى تكاد تقصر مجال النظر في عالم المعقولات والروحانيات، فإذا عطاؤها في عالم الكون المحسوس عطاء جد فقير. وكذلك فإن الحضارة الغربية الراهنة تبعد من مجال النظر البعد الغيبي والروحي، ولذلك فإن عطاءها الأخلاقي جاء فقيراً جداً، وهو ما ينذر بانهيارها كما يحذر كثير من مفكري هذه الحضارة أنفسهم، ومن ذلك ما يقوله (لكونت دي نوي): «إن اعتبار الإنسان مجرّد وحدة فيزيائية كيميائية وجزءاً من مادّة حيّة قلّ أن تتميّز عن الحيوانات، كل هذا يؤدّي إلى موت الإنسان الخلقي، وخنق كل روحانياته وكل أمل فيه، ويؤدّي إلى ذلك الشعور الرهيب بالبطلان الكامل»[2]. لقد كان هذا العرج الحضاري في المثال الأول والثاني بسبب قصر الفكر في البحث عن الحقيقة على مجال محدود من مادة المعرفة، ولكن الفكر الإسلامي مبسوطة بين يديه هذه المادة بدون حدود، وتلك قاعدة من قواعد الفقه الحضاري الإسلامي من شأنها ترقية المنهجية التي يكون بها إنجاز الخلافة.

---

(1) راجع: طاش كبري زاده ـ مفتاح السعادة: 1/71 وما بعدها.

(2) لكونت دي نوي ـ مصير الإنسان: 16 ـ 17.

جـ ـ الواقعية: لقد بوّأت الخلافة الواقع الكوني والإنساني مكانة هامة في نظمها العقدي، فهذا الواقع هو المنطلق للاستيقان بوجود الله المستخلف وصفاته لتجلّي هذه الصفات فيه، وهو المسرح الذي تكون الخلافة دائرة عليه، ممّا يستلزم من الخليفة استيعاب حقائقه المادية شرطاً ضرورياً لممارسة هذه المهمّة عليه. ومن جملة هذه المعاني اكتسبت المادّة في العقيدة الإسلامية قيمة الشّرف والتجلّة باعتبارها خلقاً لله، ومُتجلّى لصفاته، ووسيلة الإنسان لإنجاز خلافته، وقد كانت قبل عند أهمّ الحضارات موسومة بالخسّة وكأنها الشّر الذي لا بدّ منه، والذي تسخّر حياة الإنسان في الابتعاد عنه والتخلّص منه، وذلك هو ديدن الفلسفة اليونانية العقلية والفلسفة الروحية الغنوصية في الشرق القديم. ولو تدبّرنا القرآن الكريم، ووقفنا على الحجم الكبير من الآيات التي تعرض مشاهد الكون المادية، ومشاهد الحياة في التجارب الإنسانية، لتبيّن لنا بوضوح أيّ قيمة جليلة يكتسبها الواقع الكوني والتاريخي الإنساني في عقيدة الخلافة، وبالتالي في السّعي الإنساني لتحقيق مقتضى هذه العقيدة في الحياة.

وحينما يكون الواقع مادّة كونية وأحداثاً تاريخية على هذا القدر من المكانة العقدية، فإن العقل من شأنه أن يتّخذ من هذا الواقع منطلقاً أساسياً في بحثه عن الحقيقة لشرح الوجود، ولتحديد مسار الحياة الإنسانية، بحيث تكون المظاهر الكونية هي المادة التي يجول فيها النظر أولاً بالملاحظة والتحليل للوصول إلى دلالتها الغيبية على حقيقة الوجود الإلهي من جهة، وللوصول إلى النواميس التي تحكمها في تركيبها وتصاريفها من جهة أخرى، ويكون واقع الحياة الإنسانية في تجاربها الماضية، وفي ملابساتها وأحوالها الجارية هي المادة التي يتّخدها العقل منطلقاً في تقديره للوجوه التطبيقية لأحكام الشرع المتلقّاة بالوحي، بل لتحديد تلك الأحكام أساساً حينما تكون أحكاماً اجتهادية وفق القواعد الكليّة للشرع.

وبهذا السبب يمكن أن نفسّر كيف أن المسلمين اتّجهوا منذ انفعلوا بتعاليم القرآن الكريم إلى واقع الكون وواقع الحياة بالملاحظة والدراسة والتحليل، فإذا الحركة العلمية في محاورها المختلفة تنتهج النهج الواقعي، وتثمر العلوم كلّها من تلقاء هذا النهج. وقد بدا ذلك جلياً في المنهج التجريبي الذي ابتدعه

أمثال جابر بن حيان (ت 160 هـ) وأبي علي الحسن بن الهيثم (ت 430 هـ)، ثم أصبح بعد ذلك سنّة جارية في البحوث الطبيعية أفضت إلى المنهج التجريبي الحديث الذي يُزعم أن مخترعه هو (روجر بيكون Roger Bacon ت 1268 م) وهو في الحقيقة ليس إلا مستفيداً إيّاه من الجامعات الإسلامية بالأندلس[1]. والمتأمّل في العلوم الفقهية التي تحدد قانون الحياة الفردية والاجتماعية، يلفيها جارية على منهج واقعي في فهم أحكام الوحي وتطبيقها، ولا أدلّ على ذلك من أن الأئمة المجتهدين وضعوا مصادر للتشريع بعض منها مشتقّ من الواقع الذي تجري به الحياة، مثل العادة والعرف والمصلحة المرسلة وعمل أهل المدينة[2]. وعلى رغم ما تبدو عليه علوم العقيدة من تجريد، فإن المتأمّل فيها على عهد ازدهارها يجد أن طبيعة الاستدلال فيها كانت في الغالب تقوم على معطيات من الطبيعة على ما كان عليه العلم الطبيعي في ذلك العهد، مثل مسائل الجوهر والعرض، والحركة، والخلاء والملاء، وأمثالها[3]. وهكذا يتبيّن أن المسلمين باشروا الحياة بفكر واقعي في جميع المجالات كما تشهد به العلوم التي أنتجوها وقامت عليها حضارتهم.

وقد يبدو لنا هذا المنهج الواقعي اليوم أمراً عادياً لا يستأهل هذا التنويه، وذلك في غمرة شيوعه بين الناس وسيادته في أكثر مجالات البحث، ولكن إذا نظرنا إليه في زمن ظهوره عند المسلمين ألفيناه يمثّل ثورة منهجية في المعرفة بالنظر إلى ما كان سائداً في الثقافات المسيطرة على ذلك العهد. فقد كانت الثقافة اليونانية تقوم على المنهجية الصورية التجريدية التي تهمل الواقع المحسوس كما يبدو في المنطق الأرسطي وهو الروح المنهجية للفلسفة اليونانية. كما كانت الثقافة الغنوصية الروحية تقوم على منهجية التروحن التي تعتمد على التّريّض النفسي وتهمل الواقع المادي. فلمّا جاء القرآن الكريم يوجّه الأنظار إلى الواقع المادي والتاريخي تكوّنت عليه منهجية واقعية كانت عنصراً هامّاً من عناصر فقه التحضّر الإسلامي.

---

(1) راجع: محمد إقبال ـ تجديد الفكر الديني في الإسلام: 148 وما بعدها.

(2) راجع: عبد المجيد النجار ـ فقه التدين فهماً وتنزيلاً: 1/111 وما بعدها، 2/71 وما بعدها.

(3) راجع: عبد المجيد النجار ـ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي: 137 وما بعدها.

د ـ **نَفْرِيَّةُ الإنجاز**[1]: سبق القول إن التحضّر يندرج ضمن مفهوم الخلافة، فهو وجه متقدّم من وجوه إنجازها. وعلى هذا المعنى فإنه يكون ضمن الخلافة في المعنى التكليفي؛ إذ هي كما بيّناه مهمّة الحياة التي كلّف الإنسان بإنجازها، وهي مهمّة تستغرق الحياة كلها وليست محدودة بحيّز زمني أو بقدر من العمل، بل على الإنسان أن ينجز الخلافة في كل لحظة من حياته، وفي كل حركة من حركات الفكر والجوارح. ولمّا كانت الخلافة تكليفاً فإنه يستتبعها حساب يُنشر فيه مقدار ما سعى الإنسان في أدائها، وما استثمر من إمكانيات متاحة له في ذلك أو قصّر، وهو مقتضى قوله ﷺ: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وعن علمه ما عمل به، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيما أبلاه»[2]، فتلك مقدّرات منحها العباد لينجزوا بها مهمّة الخلافة، وسيسألون عنها فيما إذا كانت قد استثمرت في ذلك فيكون الثواب، أو أُهدرت فيكون العقاب.

إن هذه المعاني حينما تتمثّلها نفوس المؤمنين، فإن من شأنها أن تكسبهم روحاً منهجية في سعيهم الإنجازي للتحضّر يمكن أن نصفها بأنها روح نفيرية، على معنى أنهم سيأخذون قيامهم بهذا الإنجاز مأخذ النفير؛ إذ أنه أمر استجمع العناصر التي لا يمكن تحقيقها إلا بمنهجية النفير بحسب المعاني التي أُشربها هذا اللفظ في القرآن الكريم.

---

(1) نسبة إلى النّفْر وهو النفير أيضاً، ويعني القيام لإنجاز أمر ما، وقد تتبّعت مادة هذا اللفظ كما جاءت القرآن والحديث. فوجدتها وردت في مواطن عدة منها قوله تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ (التوبة/ 41). وقوله ﷺ: «وإذا استُنفرتم فانفروا» (البخاري، كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد) ويتبيّن من الاستعمال القرآني والحديثي أن هذه المادّة تستعمل مُشربة بمعان أساسية أربعة: 1 ـ أهمية الأمر الذي من أجله القيام، 2 ـ تعبئة الجهود والطاقات في هذا القيام، 3 ـ الحشد الجماعي، إذ لم ترد هذه المادة في حالة الأفراد، 4 ـ الحزم والقوة والاستحثاث في القيام بالأمر. ولاستجماع هذه المعاني استعملت هذه المادة بكثرة في القيام للحرب، كما استعملت في الحج؛ إذ يوم قيام الناس من منى هو يوم النفير، وكلا الموقفين يستلزم تلك المعاني مجتمعة. وقد وجدنا أن هذا اللفظ بمعانيه التي أُشربها يُعبّر أحسن تعبير عمّا نريد من أن القيام بمهمة التحضر هو قيام في المنهج الخلافي يتأسس على الوعي بخطورة المهمة، وتعبئة الطاقات والإمكانيات، والحشد الجماعي، والحزم والاستحثاث، فالخلافة إذن تنجز بمنهج نفري.

(2) أخرجه الترمذي في صفة القيامة (راجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 10/436).

فالتحضّر ضمن مفهوم الخلافة عامّة أمر يملأ شعور المؤمن خطرُه، إذ هو جوهر حياته، وذلك ما يعمّقه في نفسه القرآن الكريم باستمرار في مثل قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: 115) وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة/ 36)، فيقع في نفسه أنه مندوب لأمر عظيم، وتملك عليه هذه الحقيقة نفسه حتى تصير له حالاً ملازمة في كل حين، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام/ 162).

وعندما تحصل هذه الحال من الاستشعار الدائم لأمر الخلافة، فإن ذلك من شأنه أن يستنفر في الذات كامل قواها الذهنية والنفسية والمادية للاستجابة لمتطلبات هذا الأمر الجلل، والمضيّ في إنجازه بقوّة، ولمّا كان هذا الإنجاز للتحضّر لا يتأتّى للإنسان باعتباره فرداً، فإن الأمر يستدعي تعبئة جماعية للجهود والطاقات، حتى يهبّ الناس كافة للمساهمة بأقدار متنوعة في الإنجاز، وذلك مصداق قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة/ 122)، فهو تنادٍ جماعي تقوم فيه كل فرقة بجزء من مهمّة التحضّر، فإذا الحصيلة نفير عام يشترك به جميع الأفراد للوفاء بهذه المهمة الفردية الجماعية في نفس الآن. ثم إن المضيّ في طريق الإنجاز الحضاري ليس مضيّاً على التراخي، بل هو مضيّ مستحثّ، يؤخذ الأمر فيه بقوّة؛ إذ طريق التحضّر ليس محدود الآخر، بل هو حركة مترقّية باستمرار يُعدّ ما قطع منها قليلاً بالنسبة لباقيها، وذلك ما يشعر النفوس بوجوب الحث في السّير، واستثمار كل المقدّرات السانحة لمسارعة المضيّ في الطريق، وذلك ما يقتضيه الأمر القرآني المتكرر بأخذ الأمر بقوّة في مثل قوله تعالى: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأعراف/ 171)، وهو ما يقتضيه أيضاً قوله ﷺ: «وإذا استُنفِرْتُم فَانْفِرُوا»[1].

وحينما أشرب القرآن الكريم هذه المعاني نفوس المسلمين أحدثت فيهم تعبئة عامّة نفسية وجماعية، فانطلقوا منذ استقرّوا في المدينة في بناء المشروع الحضاري الإسلامي بمنهج النفير العام ذي الأركان الأربعة: الاستشعار الدائم

(1) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد (ابن الأثير/ جامع الأصول: 2/565).

لخطورة المهمة المدعوّ إليها، واستنفار القوى كلها في ذات الفرد، والحشد الجماعي للإنجاز، والقوة في القيام بالأمر. ومضى الأمر على هذا المنهج حتى بلوغ الحضارة الإسلامية ذروتها.

ولعل أول مشهد رمزي بدا فيه بوضوح منهج النفير، وذهب في هذا المنهج أنموذجاً للمشهد العامّ في بناء التحضّر الإسلامي هو مشهد التأسيس للمسجد النبوي بالمدينة، حينما تداعى المسلمون كافّة لبناء المسجد الجديد في حركة جماعية نفر فيها كل منهم لإنجاز جزء من أعمال البناء مجنّداً طاقته الذهنية والمادية على غرار ذلك الرجل من حضر موت الذي جنّد خبرته في عجن الطين، وعلى غرار عمّار بن ياسر الذي كان يحمل لبنتين لبنتين حيث كان الآخرون يحملون لبنة لبنة، وكان الجميع يتحاثّون على الإنجاز ويتسارعون فيه وهم يرتجزون:

اللهم إن الخير خير الآخرة   فاغفر للأنصار والمهاجرة[1]

وما كانت تلك الحركة كلها إلا باستشعار الهدف العظيم الذي دعاهم إلى البناء، إنه تأسيس الرمز الأول للمجتمع الجديد الناهض برسالة جديدة للعالمين.

وقياساً على هذا المشهد الذي تمّ بمنهج نفيري توالت الحركة الحضارية الإسلامية، فإذا هي حركة نفير عامّ يدفعها ما ملأ النفوس من إيمان بالمهمّة التي جاء الدين يحمّلهم إيّاها إيماناً أصبح للمؤمنين همّاً يعيشونه في كل آن، وتنطق به منهم ألسنة الحال كما تنطق ألسنة المقال، ذلك ما عبّر عنه موقف صهيب الرومي حينما شرى نفسه لقريش بكل ماله مقابل الهجرة إلى المدينة ليتسنّى له هناك الإسهام في بناء الحياة الجديدة التي ملأت كيانه فتخلّى عن الدنيا من أجلها[2]. وذلك أيضاً ما عبّر عنه ربعي بن عامر مجيباً رستم لما سأله عمّا جاء بهم فقال: «الله

---

(1) أخرجه البخاري في المساجد، باب التعاون في بناء المسجد (راجع ابن الأثير ـ جامع الأصول: 183/11).

(2) راجع في هذه القصة: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 273/2، وفيه أن صهيباً في موقفه هذا نزل فيه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ (البقرة: 207).

جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»[1].

ولقد فجّر هذا الإيمان بالمهمّة الجديدة للحياة طاقات عجيبة في كل فرد مؤمن، فإذا هو قوة ذهنية ونفسية وإرادية بلغت من الفعالية ذروتها. ولك أن تتصور مقدار ذلك في تلك الطاقة العجيبة التي كان بها في غزوة الأحزاب حفر الخندق، إذ شقّ الصحابة ولم يكونوا كُثرا أخدوداً في أرض كثير منها صخري بلغ من السعة والعمق والطول بحيث صدّ جيوش الأحزاب عن أن تتجاوزه، وقد تمّ ذلك في أيّام معدودات. ولك أن تتصوّر مقدار ذلك أيضاً في تلك الطاقة الإبداعية الشاملة التي تفجّرت في عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ، فإذا بهذا الرجل البدوي يؤسّس من النظم الإدارية والسياسية والعسكرية ما أقام به دولة غيّرت وجه التاريخ. إنها ثورة في الذات حشّدت القوى وعبّأت الطاقات، فكان الرجل بها كالأمّة في طاقة الإنجاز.

وقد التفّت تلك الطاقات كلها في كوكبة جماعية بلغت من السعة بحيث استغرقت كل الأفراد فلم يبق خارج المسيرة إلا النّادر، ورمز ذلك نفير المسلمين في غزوة تبوك، فعلى رغم ظروفها القاسية لم يتخلّف فيها سوى نفر قليل صار لتخلّفهم بعد ذلك ذكر مشهود[2]. وعلى ذلك النحو كان النفير الجماعي للمسلمين شاملاً غطّى كل شعاب الحياة: جهاداً، وعلماً، وصناعة، وزراعة وسواها من الشعاب. وقد بلغ ذلك النفير درجة من قوة الزخم، ومن التّسارع في حركة التقدم بحيث أنجز فيه من التحضّر في وقت قصير ما غدا لغزاً محيّراً للباحثين في تاريخ الحضارات.

إن تفسير ذلك فيما نراه هو هذه المنهجية النفيرية التي جرى عليها التحضّر الإسلامي بحيث انحشدت كل القوى في ذات الفرد، ثم انحشد كل الأفراد في مسيرة التحضّر، حتى كان هذا التحضّر صناعة جماعية يساهم فيها كل أفراد الأمة.

---

(1) الطبري ـ التاريخ: 520/3 (ط دار المعارف، القاهرة 1970).

(2) راجع في هذه الغزوة وظروفها وقصة المخلّفين فيها في: البخاري ـ كتاب الجهاد، باب من أراد غزوة فورّى بغيرها (راجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 172/2).

وحينما تكون حركة التحضّر حركة فئوية نخبوية فإنها تؤول لا محالة إمّا إلى فشل مبكّر فيطويها الفناء؛ إذ هي بعد الإنطلاقة الدافعة الأولى لا تجد من القوة الجماعية ما تواصل به المسير، وإمّا إلى وضع من الاستبداد الذي تسخّر فيه الكثرة المطحونة لبناء تنعم به القلّة، على غرار ما كانت عليه الحضارة الفرعونية، والحضارة الرومانية، وهو ما يصبح بدوره عاملاً أساسياً من عوامل انهيار الحضارة كما بيّن ذلك توينبي[1].

هذه القاعدة المنهجية متمثّلة في الرّوح النفيرية التي يكون بها الإنجاز إذا ما انضافت إلى قاعدة التوحيد والشمول والواقعية أصبحت كلها تشكل أصلاً فقهياً في التحضّر الإسلامي يتميّز به عن غيره؛ إذ هذه القواعد المتكوّن منها هي قواعد منفعلة بعقيدة الخلافة التي يؤمن بها المسلم، فتصنع فيه هذه العقيدة صفة منهجية من تلك العناصر تترقّى به من حيث الأسلوب في إنجاز التحضّر فكراً وعملاً ترقّياً يتقدّم به في تحقيق مهمّة الخلافة التي خُلق من أجلها، ولذلك أدرجناه تحت عنوان الترقّي المنهجي الخلافي. وينضاف هذا الفقه في ترقية المنهج خلافياً إلى ذلك الفقه في ترقية ذاتية الفرد، وذلك الفقه في ترقية ذاتية الجماعة على النحو الذي بيّنا سابقاً لتكوّن ثلاثتها أصلاً فقهياً رئيسياً للتحضّر الإسلامي في ترقية الإنسان ليتحقّق فيه الإنسان الخليفة لله؛ ولذلك ترجمنا لهذا الأصل الفقهي في صدر هذا المبحث بالخلافية لله.

---

(1) راجع: فؤاد محمد شبل ـ توينبي: 43 ـ 44.

الفصل الثاني

الشهادة على الناس

تمهيد

القواعد المنهجية في التحضّر التي أنف بيانها هي قواعد يتمّ على أساسها الترقّي الحضاري بالنسبة للمجتمع الذي اعتنق التعاليم الإسلامية واتخذها أساساً للحياة، فإنه حينئذ ينطلق في البناء بقِوام في ذاتية الفرد، وبتعارف اجتماعي، ومنهجية شمولية واقعية توحيدية. ولكن دائرة الإنسانية أوسع من دائرة المجتمع الإسلامي. ومهما يكن من عالمية الهدف للدّين الإسلامي فإن الدائرة الإسلامية ستظلّ أصغر من الدائرة الإنسانية إن قليلاً أو كثيراً في أكثر أزمان التاريخ على الأقلّ.

وبناء على أن الإسلام عالمي الهدف، فإن الحضارة التي تنشأ به ليست بالحضارة المنكفئة على ذاتها حبيسة لدائرة المجتمع الإسلامي فحسب، بلِ هي حضارة تجعل من همومها الانتشار بين الناس، ومن ثمّ فإنّ لها بعداً إنسانياً عامّاً كمبدإ أساسي من مبادئها. وحينما يكون الأمر كذلك فإنّ التحضّر الإسلامي كما كان له فقه في بعده الداخلي المتعلّق بدائرة المجتمع الإسلامي فإن له فقهاً أيضاً في بعده الإنساني المتعلّق بالموقف من الناس عامّة، وعلى أساس هذا الفقه يكون امتداد التحضّر الإسلامي إلى الدائرة الإنسانية العامة امتداد استيعاب ليلحق الجميع بالدائرة الإسلامية حسب مبدإ العالمية، فما هي عناصر هذا الفقه الذي يسعى التحضّر الإسلامي إلى أن يستوعب به الناس؟

ربما يكون الأصل الجامع لهذه القواعد مضمّناً في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة/ 143). وإذا تجاوزنا المعنَى الغيبي الذي تحمله الشهادة على الناس كما

ذكره المفسّرون متمثّلاً في شهادة الأمّة الإسلامية في اليوم الآخر على الأمم أنهم قد بلّغوا رسالات أنبيائهم[1]، إذا تجاوزنا ذلك إلى معنى الشهادة على الناس في الدنيا فإن هذه الشهادة إذا ما عدنا إلى دلالاتها اللغوية، وإلى سياقها في الآية مرتبطة ارتباطاً علّياً مع الوسطية[2] تبيّن أنها تمثّل منهجاً متكاملاً في التعامل الحضاري للمسلمين مع الآخرين من الناس. فالشهادة في ظاهرها هي الإخبار عن أمر وقع العلم به لإقامة حقّ يتوقف عليه ذلك الإخبار، وهو ما يقوم على أربعة عناصر أساسية: العلم الذي هو أساس الشهادة، والبيان والإظهار لذلك العلم، ثم تبليغ ذلك العلم بحيث يصير واصلاً إلى الآخرين على الوجه المقنع، ثم العدل في كل ذلك حتى تكون الشهادة مفضية إلى نفع المشهود عليهم. ومن عناصر الشهادة هذه سنشتقّ القواعد الفقهية للتحضّر الإسلامي في المجال الإنساني العام. وبما أن هذه القواعد الفقهية هي قواعد متأتية من المبدإ العقدي الإسلامي فيما يتعلق بالإنسان بمقتضى كونه إنساناً بحيث يتوقّف فهمها وبيانها على ذلك المبدإ فإننا نجعله عنصراً تمهيدياً لها على النحو التالي:

1. الإنسان في العقيدة الإسلامية:

يتنزّل الإنسان في العقيدة الإسلامية منزلة هامّة، ولا غرو فهو الغاية من الدين كله. وقد جاءت بيانات قرآنية وحديثية كثيرة تحدّد أحكاماً عقدية في خلق الإنسان وقيمته وغاية وجوده ومصيره بحيث تكوّن بردّ بعضها إلى بعض رؤية عقدية في الإنسان[3]، وهي رؤية تتعلّق بالإنسان المطلق بقطع النظر عن عوارضه الطارئة من لون أو جنس أو دين. وأهمّ عناصر هذه العقيدة مما له علاقة مباشرة بهذا السياق تتعلّق بالحكمة من خلق الإنسان، وبقيمة الذات الإنسانية، وبغاية الوجود

---

(1) راجع على سبيل المثال، القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن: 2/154.

(2) راجع على الأخص: ابن منظور ـ لسان العرب: مادة (شهد)، والراغب الأصبهاني ـ المفردات: مادة (شهد).

(3) لم تندرج قضية الإنسان في علم العقيدة قضية مستقلة، وإن كانت مسائل منها بحثت في نطاق قضايا أخرى. ولعل الكتاب الذي ألّفه الراغب الأصبهاني في الإنسان بعنوان «تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين» يعتبر استثناء في هذا السياق. وقد دعانا الوقوف على أهمية الكتاب في هذا الموضوع إلى تحقيقه ودراسته.

الإنساني. وهو ما نتناوله فيما يلي بالبيان:

أ ـ **تفضّليّة الخلق**: لأي حكمة خلق الإنسان؟ سؤال أجابت عليه الفلسفات والأديان بصفة صريحة أو مضمرة، وكانت الأجوبة أسساً لأنماط من الحياة مختلفة باختلافها، كما كانت هذه الأجوبة أحد العوامل الرئيسية في تلوين الحضارات بألوان تختلف باختلافها أيضاً، سواء في تعامل الإنسان مع الإنسان أو في تعامله مع الطبيعة، ومن ثمّ يتبيّن أن عقيدة الحكمة من خلق الإنسان لها مدخل مهمّ في تشكيل النمط الحياتي عامّة، والنمط الحضاري خاصّة.

وفي العقيدة الإسلامية حدّدت الحكمة من خلق الإنسان بأنها عبادة الله كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات/ 56). وإذا كانت عبادة الإنسان لله لا يتعلّق بها نفع في حقّ الله تعالى؛ إذ هو المستغني بذاته عن كل نفع، فإنها تكون بالضرورة عبادة من أجل نفع يتعلّق بالإنسان نفسه، فيؤول الأمر إلى أن الحكمة من خلق الإنسان إن هي إلا التفضّل الإلهي عليه بالنفع الدنيوي والأخروي، وهو ما يشعر به قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: 115)، فخلق الإنسان ليس خلقاً عبثياً، وإنما هو خلق من أجل النفع بالثواب العظيم الذي يُنال عند الرجوع إلى الله في اليوم الآخر. وقد أشار إلى هذا المعنى ابن عاشور حينما قال: «لا جرم أن الله أراد من الشرائع كمال الإنسان وضبط نظامه الاجتماعي في مختلف عصوره، وتلك حكمة إنشائه، فاستتبع قوله «إلا ليعبدون» أنه ما خلقهم إلا لينتظم أمرهم بوقوفهم عند حدود التكاليف التشريعية من الأوامر والنواهي»[1]. ولعلّ من أكثر من فصّل هذا المعنى وبيّنه القاضي عبدالجبار إذ يقول في ذلك من بين ما يقول: «اعلم أن وجه الحكمة في خلق المكلّف أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضّل، وليعرّضه للثواب»[2]. وحاصل القول أن خلق الإنسان في العقيدة الإسلامية تدور الحكمة فيه على أنه خُلق من أجل إسعاده بسائر النّعم في

(1) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 27/27.
(2) القاضي عبد الجبار ـ المغني: 11/134، وراجع أيضاً ص: 58، 81، 91، 100، 127.

الدّنيا، وبتعريضه للثواب في الآخرة، فهو خلق من أجل تحقيق الخير له[1].

وحينما يكون المقصود بالإنسان هو الإنسان المطلق فإن هذه الحقيقة تكون متعلّقة بكلّ أفراد الإنسان، فمامن فرد إنساني إلا وهو مخلوق لأجل أن يسعد وينعم. وحينما يستقرّ هذا المعنى العقدي في ذهن المؤمن به فإنه يرتبط عنده الإنسان في أصل وجوده بسبب ذلك الوجود وهو سعادته، فإذا هو ساع بهذا الدّافع العقدي لأن يربط في الواقع بين الإنسان وبين السعادة بالعمل التلقائي على جلب ما به تكون السعادة ودفع ما به يكون الشقاء، ويستقرّ هذا المعنى في النفس حتى يصبح في مجموعة المسلمين نزوعاً راسخاً إلى إسعاد الإنسانية متمثّلة في كل فرد منها بالسعي في إنقاذها من عوامل البؤس المادية والمعنوية، وإتاحة الفرص لها كي ينالها النعيم في الدنيا والآخرة. وتلك الحال هي التي عبّرت عن نفسها في مقولة ربعي بن عامر الآنفة الذكر، وتلك هي التي انطلق بها المسلمون في آفاق الأرض، يخلّصون الشعوب من مهانة العبودية ومن بؤس الضلال.

ولنا أن نتأكّد من عمق هذا الأثر الذي يحدثه الاعتقاد بمعنى التفضّل الإلهي في خلق الإنسان، ومدى ما يؤدّي إليه ذلك من تعامل إنقاذي مع الإنسانية، لنا أن نتأكد من ذلك حينما نقارن بين هذه العقيدة التي تعتبر خلق الإنسان نعمة له، وبين فلسفات وأديان تقوم على اعتبار الوجود الإنساني ضرباً من العبثية التي لا غاية لها ولا حكمة فيها، أو هو ضرب من العقاب له والانتقام منه، أو هو صدفة مادية عمياء قذفت به على شاكلة ملايين الحشرات والحيوانات والموجودات في الكون.

فحينما يقع في النفس أنّ وجود الإنسان وجود عبثي، ينشأ الاستهتار بهذا الإنسان الذي لا حكمة من وجوده، وقد يبلغ ذلك الاستهتار درجة من الاعتداء

---

(1) أثيرت حول هذا المعنى إشكالات من مثل أن عدم الخلق أحسن من خلق قُصد به إسعاد الإنسان ولكنه قد يُفضي إلى إشقائه في حالة العصيان، ومن مثل أن الإنعام الإلهي يكون أعظم لو كان لكل الناس دون تكليف. وقد أورد هذه الإشكالات وردّ عليها القاضي عبد الجبار ـ المغني: 11/139 وما بعدها. ونكتفي في هذا المقام بما هو ظاهر من أن خلق الإنسان مرتبط بحكمة إسعاده عن طريق عبوديته لله تعالى.

على الإنسانية والاستهانة بها والاستبداد عليها، ولك أن تلحظ ذلك في ألبيركامو الذي أقام فلسفته على فكرة العبثية في الحياة الإنسانية، وكان من ثمار ذلك مواقفه المخزية المناصرة للاستعمار الفرنسي في الجزائر بما مارسه من الاستبداد والإبادة[1]. وأولئك الذين اعتقدوا أن وجود الإنسان هو نوع من العقاب المتمثّل في إحلال النّفس من عالمها الروحاني الطاهر في سجن البدن المادي الدّنس من أهل المذاهب الغنوصية الشّرقية القديمة أفضى بهم اعتقادهم ذلك إلى توجيه الحياة الإنسانية إلى الجهاد المستديم كي تنعتق النفس من سجنها وتلحق بعالمها الروحاني وذلك بالاعتداء المستمرّ على الجسم البشري، وهو ضرب آخر من الإهانة للإنسانية في الإنسان[2]. وحينما انتشرت في العالم الغربي فكرة مادية الإنسان وأنه ألقي في الوجود صدفة عمياء مثل سائر الكائنات، فإن ذلك أدّى كعامل هامّ إلى الاستهتار بقيمة الإنسان كما بدا جلياً في حركة الاستعمار الذي كان في بعض الأحيان إبادياً، كما بدا أيضاً في القمع الرهيب الذي مارسته الأنظمة الشيوعية على شعوبها، ولعلّ الحربين العالميتين المدمّرتين ليستا إلا أثراً من آثاره المرّة. وشتّان في الأثر الحضاري بين فكرة تقوم على أن وجود الإنسان سببه التفضّل عليه بالخير والسعادة، وبين فكرة تقوم على أن وجوده عبث أو نقمة أو صدفة عمياء. إن الأولى ثمرتها توجّه حضاري إنقاذي تجاه الإنسانية، بينما الثانية ثمرتها توجّه حضاري استهتاري أو استبدادي أو انعزالي، والتاريخ على ذلك شهيد[3].

ب ـ **تكريم الذات الإنسانية**: لما كان الإنسان خلق في العقيدة الإسلامية من أجل التفضل عليه بالسعادة فإن من مستتبعات ذلك أن خصّ بالتكريم في ذاته بمقتضى إنسانيته المطلقة كما جاء في قوله تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء/ 70).

---

(1) راجع كتابه: الإنسان المتمرّد: 7 (ط منشورات عويدات، باريس 1963).

(2) تقوم فلسفة أفلاطون على هذا المعنى أيضاً، راجع: يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية: 108.

(3) يراجع في البعد الإنساني للإسلام: مارسيل بوازار ـ إنسانية الإسلام، ويراجع في المقارنة بين الإسلام والمدارس الغربية في هذا البعد: علي شريعتي ـ الإنسان والإسلام ومدارس الغرب.

والتكريم قيمة جامعة خصّ بها الإنسان، وتعني فيما تعني النفاسة والرفعة والعزّة وعلوّ الشأن، وانتفاء أيّ معنى من معاني الخسّة والذلّ والابتذال. ويبدو هذا التكريم أوّل ما يبدو في رمزيّة سجود الملائكة لآدم لمّا أمرهم الله بذلك عند خلقه كما صوّره قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة/ 34)، فسجود الملائكة للإنسان الممثّل في آدم وهم أشرف الخلق وأطهرهم دالّ على القيمة الذاتية العليا لهذا الكائن الجديد، والعقاب الشديد الذي ناله إبليس متمثّلاً في اللعن بسبب رفضه الاعتراف بهذه القيمة التي خصّ بها الإنسان دالّ هو أيضاً على رفعتها وعلوّ شأنها، حتى لقد صوّر أحد الباحثين المدى العظيم لكرم الإنسان من هذه القصة قائلا: «إن هذه الصورة الرمزية بليغة لأنها يفهم منها ظاهراً أن عدم احترام الإنسان هو الشرّ بالذات»(1).

ويبدو التكريم الإلهي للإنسان في أصل خلقته المادية والمعنوية، فهو أساساً خلق خلقاً خاصّاً، فقد أولاه الله تعالى من الشرف في الخلق ما لم يول كائناً غيره كما جاء في قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴾ (ص/ 75). فالتعبير بالخلق باليدين هو كناية عن التشريف والتعظيم للمخلوق على نحو قولك إن الأمير باشر الأمر بيده، إذا أردت تصوير أهميته وعلو شأنه(2). ثم إنه ركّب على هيئة خلقية مادية رفيعة تمكّنه من أسباب حفظ النفس وتنميتها، وتسخير الموجودات المادية من حولها مع القابلية في ذلك كلّه لاكتساب المزيد من المهارة والخبرة بما يضمن الترقّي المستمرّ في تحقيق العزة والرفعة.

ومظاهر التكريم في التكوين المعنوي للإنسان أعظم منها في تكوينه المادي؛ إذ هو مشتمل على نفخة من روح الله، كما قال تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ (الحجر/ 29) إنه نفخ مجهول الماهية، ولكن يدلّ على عنصر تكويني في الإنسان زائد على العنصر المادي هو عظيم

(1) مارسيل بوازار ـ إنسانية الإسلام: 97.

(2) راجع في شرح هذا المعنى: الرازي ـ التفسير الكبير: 26/331.

القيمة رفيع الشأن. ومن متعلّقات هذا العنصر ما ركّب في الإنسان من قوة العقل التي بها يعلو في سلّم الترقّي الذاتي، والترقّي في استثمار الكون بحيث يحقّق لنفسه العزّة فيه، ومن متعلّقاته أيضاً النوازع الأخلاقية الفطرية التي بها تعلو مشاعره وأحاسيسه لتحفظ عزّة الآخرين وكرامتهم في التعامل معهم. وجملة هذا التكريم في تكوين الإنسان بعناصره المختلفة يلخّصه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ (التين/ 4)، فخلق الإنسان في أحسن هيئة وأعدلها مادياً وروحياً هو مظهر للتكريم الإلهي الذي خص به الإنسان.

وبناء على هذا التقرير العقدي في تكريم الذات الإنسانية بحسب أصل الخلقة فإنّ التشريع الإسلامي كلّه جاء يدعّم هذا التكريم ويلزم بمعاملة الإنسان في كل الظروف معاملة كريمة يمنع فيها امتهان القيمة الإنسانية وابتذالها فيه. وفي هذا النطاق جاء منع التعذيب والتشويه والمثلة وأي نوع من أنواع الاعتداء على الجسم الآدمي احتراماً له وتكريماً[1]، كما جاء منع الاعتداء المعنوي بأي نوع من أنواع الاحتقار والتميز العنصري، بل جاء التشريع بالحرية والعدل وضمان حقوق عريضة لم تعرف التشريعات الوضعية والسماوية لها مثيلاً بما في ذلك مواثيق حقوق الإنسان في العصر الحاضر[2]، وهكذا يمكن القول إنّ تكريم الإنسان يعتبر في الإسلام مقصداً أساسياً من مقاصد الدين سواء على مستوى الاعتقاد أو على مستوى التشريع.

وحينما تستقرّ عقيدة التكريم في نفوس المؤمنين فإن ذلك يكوّن فيهم خُلقاً من الاحترام للذات الإنسانية والعمل على حفظ كرامتها، ويتكوّن من ذلك بعد إنساني عامّ يجعل التحضّر الإسلامي يقوم على السّعي لتأكيد الكرامة الإنسانية وحفظ حقوق الإنسان مطلقاً عن اعتباراته العارضة. والمتأمّل في السّجل الواقعي لهذا التحضّر يقف فيه على الصفحات البيضاء في التعامل الإنساني العامّ احتراماً

(1) من ذلك ما جاء في قوله ﷺ: «إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه» (أخرجه البخاري في العتق، باب إذا ضرب العبد فليتق الوجه، وراجع: ابن الأثير/ جامع الأصول: 617/2)، وكذلك فإن النبي ﷺ: «نهى عن المُثلة والنُهبى» (أخرجه البخاري في المظالم، باب النهي بغير إذن صاحبه، وراجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 619/2.

(2) راجع في حقوق الإنسان في الإسلام ـ محمد عمارة ـ الإسلام وحقوق الإنسان.

للذات وتوفيراً للحقوق[1]، ولا شك أن ذلك كان مدخلاً أساسياً من مداخل الناس إلى الإسلام حتى انتشر ذلك الانتشار الكبير في تلك المدة الوجيزة.

ولمّا تقوم حضارة مّا على رؤية للإنسان يشوبها الاستنقاص لذاته أو لجزء من ذاته، أو تقوم على تفرقة في أصل الخلقة بين نوع من الناس يتّصف بالشرف وبين آخر يتّصف بالخسّة، فإن ذلك يفضي لا محالة إلى مسلك حضاري لا يبالي كثيراً بالكرامة الإنسانية، فيقع السقوط في انتهاك هذه الكرامة، وانتهاك الذات الإنسانية وابتذالها وسلبها حقوقها، ولك أن تجد مثالاً على ذلك في الحضارة الفرعونية التي قامت على تأليه الفرعون فكان نصيب العامة اعتقاد الدّونية فيهم، فإذا الآلاف المؤلّفة منهم يسامون سوء العذاب في بناء الأهرامات التي لا تزيد على أن تكون مدافن لفرعون ومتاعه.

وقد كان في ثقافة الهند القديمة أن الناس خلقوا من عناصر متفاوتة في الشرف، فإذا الحضارة هناك تقوم على طبقية صارخة يمارس فيها الأعلى صنوفاً من الإهانة والإذلال للأدنى. ومما هو مشاع الآن أن الحضارة الغربية الراهنة تقوم على احترام الإنسان ومراعاة حقوقه، ولكن أنّى لنا أن نصدّق ذلك، وقد قامت هذه الحضارة في أمريكا على دماء الهنود الحمر، وعلى دموع الملايين من الزنوج الذين جلبوا عبيداً من أفريقيا، وقد انتهت في أوروبا إلى الاستعمار الموسّع للشعوب الآسيوية والإفريقية استعماراً سُحق فيه الإنسان مادياً ومعنوياً، وها نحن نرى اليوم في قلب أوروبا ما يمارس من تعدّ فظيع على الإنسان في البوسنة والهرسك، إنها نتيجة حتمية لعقيدة مادية في تصوّر الإنسان، فإذا هو يستهلك مادة للمتاع كما تستهلك الأشياء[2].

---

(1) راجع نماذج من ذلك في: مصطفى السباعي ـ من روائع حضارتنا: 61 وما بعدها.

(2) يُرى في حضارة الغرب أن حقوق الإنسان قائمة في بعض البلاد، وأن القوانين تحفظها وتحميها سواء بالنسبة لأهل البلاد الأصليين أو بالنسبة للوافدين المقيمين فيها. وقد يبدو هذا في الظاهر منافياً لما قلناه، إلا أنه بالتمعّن في الأمر يظهر أن هذا الحفاظ على حقوق الإنسان إنما هو حفاظ على حقوق الإنسان الغربي في تلك البلاد، وأن حماية حقوق المقيمين فيها من غير أهلها إنما هو مندرج ضمن نطاق المصلحة العائدة إلى الإنسان الغربي نفسه بوجه أو بآخر. أما احترام حق الإنسان المطلق والعمل على حفظ كرامته فهو أمر لا صلة له بالكثير من أهل الغرب. والشاهد على ذلك أنه حيثما تأكدت مصلحة الغرب خارج حدوده كان الاضطهاد والهيمنة والاستغلال، وتسليط الأنظمة المستبدّة على شعوبها ومباركة انتهاكاتها الفظيعة...

جـ-تحميل الأمانة: بيّنا فيما سبق عقيدة الخلافة باعتبار أنها عقيدة تقرّر المهمّة التي من أجلها وجد الإنسان، ومن أجلها تكون حياته موصولة بالله تعالى. ونبيّن في هذا المقام في نطاق عقيدة الخلافة عنصراً من عناصرها له أهمية كبرى في التصوّر العقدي للإنسان من حيث ما يترتّب عليه من أثر في الحياة الفردية والجماعية، ذلك هو التكليف الذي حمله الإنسان فصار به من بين سائر الكائنات الموجود الوحيد المكلّف برسالة يؤدّيها في حياته الدنيا، ويسأل عنها في حياته الأخرى.

لقد عبّر القرآن الكريم عن التكليف الذي حمّله الإنسان بالأمانة وذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب/ 72)، قال الرازي: «إنا عرضنا الأمانة أي التكليف وهو الأمر بخلاف ما في الطبيعة»[1]. وإنما عبّر عن التكليف بالأمانة؛ لأن الأمانة هي الحفاظ على ما عهد به ورعيه والحذار من الإخلال به سهواً أو تقصيراً أو عمداً[2]، والتكليف هو تحميل للأوامر والنواهي بطلب رعايتها والحذار من الإخلال بها، وذلك بأدائها على وجهها الذي حمّلت به كما هو، مثلما يطلب في الأمانة أن يؤدّى المعهود به على وجهه كما هو، فقد اشترك التكليف مع الأمانة في عناصر أربعة: الإيداع، والمحافظة على المودع، وأداؤه على وجهه، ومغالبة النفس بالإرادة الحرّة فيما تهفو إليه بطبيعتها من تحقيق شهوتها: انتفاعاً بالمعهود به في الأمانة، وتحرراً من المشقّة المأمور بها في التكليف، ولذلك استعملت الأمانة في معنى التكليف.

إن التكليف بهذا المعنى مفعم بالمعاني التي من شأنها أن تؤثّر على البناء الفردي والاجتماعي للإنسان، وأن تؤثّر على وجهته في التحضّر وقواعده فيه. فحينما يُحمَّل الإنسان أمانة التكليف من بين سائر الموجودات فإن ذلك يحمل معنى الرفعة في حقّه، فالأمانة إنما يُختار لها الكائن الرفيع الشأن، المستجمع لصفات الفضيلة والقوة. ولما كانت الأمانة حُمّلها نوع الإنسان فإن هذه الرفعة

(1) الرازي ـ التفسير الكبير: 25/ 235.
(2) راجع ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 22/ 129، والألوسي ـ روح المعاني: 22/ 96.

تكون صفة للنوع تنال أفراده أجمعين. وحينما يحلّ هذا المعنى في النفس محلّ الاعتقاد فإنه يثمر فيها تصوراً للإنسان يقوم على الإجلال والإعلاء لصيقاً بالذات الإنسانية المطلقة عن العوارض الطارئة، وهذا التصور من شأنه أن يكيّف علاقة المؤمنين به من المسلمين مع سائر الناس، بحيث تكون علاقة قائمة على معنى الإجلال والإعلاء للإنسان الذي حمّل الأمانة.

والتكليف إنما هو تكليف بمهمّة في الحياة هي إنجاز الخلافة في الأرض، وهي مهمّة تستغرق كل الحياة الدنيا، ثم هي تمتدّ إلى الحياة الأخرى بالحساب والجزاء. وهذه العقيدة تشيع في النفس زخماً من الهمّة والعزم، كما أنها تشيع فيه الأمل والتفاؤل؛ إذ ينفسح للمكلّف مدى واسع للإيفاء بمهمّته المكلّف بها، وهي مهمّة ليس لها حدّ تقف عنده، بل هي ارتقاء مستمرّ نحو الكمال في الأداء إلى آخر الحياة حينما تردّ الأمانة بالموت الذي ينتهي عنده التكليف. ومن ناحية أخرى فإن التكليف ليس له مظهر فردي فحسب، بل له وجه جماعي أيضاً، وهو ما يدفع إلى حشد جماعي يلتفّ فيه المؤمنون حول بعضهم، ويتوجّهون في نفس الآن إلى الناس ليدخلوهم في رحابهم كي يكون أداء الأمانة الجماعية أكفأ؛ إذ كلّما كثُر الأُمناء وتعاضدوا ارتقى الأداء في الأمانة. وأين من هذه العقيدة في آثارها تصوّر الإنسان على أنه وجد سدى غير مكلّف؟ إنه حينئذ لا يكون له في حياته من أمانة يؤدّيها سوى أغراض مادية قريبة سريعاً ما يوفّيها، فإذا هو ساقط في الفراغ، يدفع به اليأس إلى الهروب الفردي ممارسة لمغيّبات الوعي بأنواعها، أو لجوء إلى الانتحار لفقدان مبررات الحياة. وتلك آثار بيّنة اليوم في حياة التحضّر الغربي القائم على تحقيق الأغراض المادية القريبة.

وبهذا المعنى الجماعي للتكليف ينشأ في المكلّف بعد من الرعاية للآخرين من الناس والمسؤولية عنهم مسؤولية أدبية، وهو معنى يشيع في المؤمن تصوّراً للإنسانية على أنها مع اختلاف الأجناس والشّيع تمثّل وحدة هو جزء منها، يضرّها ما يضرّه وينفعها ما ينفعه، فإذا هو ساع في رعايتها، عامل على خيرها وخلاصها، وذلك معنى ينطق به قوله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي

﴿ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ (المائدة/ 32) «فالآية تعلّمنا ما يجب من وحدة البشر وحرص كل منهم على حياة الجميع، واتقائه ضرر كل فرد؛ لأن انتهاك حرمة الفرد انتهاك لحرمة الجميع، والقيام بحق الفرد من حيث إنه عضو من النوع، وما قرّر له من حقوق المساواة في الشرع قيام بحق الجميع»[1].

إن هذا الموقع الذي يتبوّؤه الإنسان في العقيدة الإسلامية تنعيماً بالخلق، وتكريماً للذات، وتحميلاً للأمانة هو الذي سيكون منطلقاً لفقه الشهادة على الناس بالعناصر التي أشرنا إليها آنفاً، ضابطاً لقواعد هذا الفقه في هذا الركن الحضاري ضبطاً يتميز به التحضّر الإسلامي لتميّز الصورة العقدية للإنسان في الإسلام عنها في سائر المذاهب والأديان. وذلك ما يتبيّن بوضوح في تحليل العناصر التالية:

2 . شهادة العلم:

إن العلم عنصر أساسي من عناصر الشهادة، إذ الشهادة: «قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر»[2]، والشاهد: هو العالم الذي يبيّن ما علمه[3]. وحينما تكون الشهادة شهادة على الناس بالمعنى الذي نريده في هذا المقام، فإن العلم يبقى عنصراً أساسياً فيها أيضاً؛ ذلك أن الشهادة على الناس هي في حقيقتها إظهار الحق، وتبيينه وتبليغه لهم[4]، وهو أمر ينبني أولاً على معرفة الحق الذي يراد بيانه وتبليغه، ومعرفة الحقّ هي العلم، فتكون الشهادة على الناس قائمة في أساسها على العلم، ولذلك ترجمنا لها بشهادة العلم.

وتعني شهادة العلم في سياق جعل الأمّة الإسلامية شاهدة على الناس أن تكون هذه الأمّة قائمة في عقيدتها وفي عملها على السّعي الدائم للعلم بالحقائق وتأسيس الحياة عليها، بعيداً عن كل منزع خرافي أو وهمي أو أسطوري في تصور

---

(1) محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار: 6/349.
(2) الأصفهاني ـ المفردات: 465.
(3) ابن منظور ـ لسان العرب: مادة: شهد.
(4) راجع: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 2/21.

الوجود والحياة. وذلك ما يفسّر تلك الدعوة الدؤوب إلى العلم التي جاءت مبثوثة في تعاليم الدين بشكل لا يوجد له نظير في أي دين آخر، حتى جاءت قيمة العلم في المذهبية الإسلامية تتبوأ الدرجة الأولى في سلّم القيم وتنبني عليها كل القيم الأخرى[1].

وإنما كانت الشهادة على الناس تنبني على العلم كأساس رئيسي من أسسها لأن هذه الشهادة مشتقّة من التصور العقدي للإنسان كما بيّناه آنفاً، وهو التصور الذي يقوم فيما يقوم على معنى التكريم للإنسان المطلق وما يستتبعه من معاني الإنقاذ والهداية وتحقيق الخير والمصلحة للبشرية، وهي الرسالة الخالدة التي أنيطت بعهدة الأمة الإسلامية. وأنّى يكون لهذه الأمة إنقاذ أو هداية أو إصلاح إذا لم يكن خطابها متأسّساً على العلم في القول والعمل؟ إن الجواب على ذلك يرويه تاريخ المسلمين، فحينما كان العلم أساس حياتهم الفكرية والعملية كانوا شهداء على الناس بالهداية وبثّ الخير، وحينما ارتكسوا في الجهل لم يبق لهم من تلك الشهادة شيء، بل أصبحوا مشهوداً عليهم، ولكن شهادة زور يسامون فيها سوء الذلّ والاستبداد.

والعلم الذي تكون به الشهادة على الناس هو علم ممتدّ في دوائر متكاملة، يتكوّن من امتداده في مجموعها وضع معرفي للأمة الإسلامية تتمكّن به من أن تشعّ على البشرية بالنفع والخير، ويكون ذلك الوضع المعرفي بهذا الاعتبار عنصراً أساسياً من عناصر فقه التحضّر الإسلامي، يكتسب التحضّر بقيامه صفة الإسلامية، ويفقدها بفقدانه. وأمّا دوائر العلم الذي تكون به الشهادة، فهي ترجع في معرض كثرتها إلى دوائر ثلاث: الدين، والكون، والإنسان.

أ ـ **شهادة العلم بالدين**: إن المنهج الديني في تصوّر الوجود وشرح الحياة هو مادة الشهادة على الناس، فمسعى الأمة الإسلامية إلى إنقاذ الناس وإصلاح أمرهم إنما هو مسعى يتّخذ من حقائق الدين وسيلة الإنقاذ والإصلاح، فتكون بذلك هذه الوسيلة هي سبب التواصل ومادة الشهادة.

---

(1) راجع في هذه المسألة، ابن عبد البر ـ جامع بيان العلم وفضله، ومحمد رشيد رضا ـ المنار: 246/11.

ويقتضي هذا المعنى أوّل ما يقتضي العلم الصحيح بحقيقة الدين، والوعي المعرفي العميق بها، وإذا كانت هذه الحقيقة قد بيّنها النبي ﷺ للناس، وظلت حالّة في النفوس على درجة من الوضوح، قائمة فيها مقام العلم الحقّ، فإنها ليست في منأى عن أن ينالها في زمن أو في آخر، وعند هذا الشقّ من المسلمين أو ذلك شيء من الغبش يغشّيها، فتنحجب الرؤية عنها بمقدار قليل أو كثير، فإذا الجهل بها يحلّ محلّ العلم، أو الغفلة عنها تحلّ محلّ الوعي بها، فتنطمس إذن المادّة الأولى للشهادة على الناس.

ويتأسّس العلم بحقيقة الدين على العلم بمصدره المتمثّل في نصوص الوحي قرآناً وحديثاً، من حيث مقتضيات الفهم لما فيها من المحتوى الذي هو حقيقة الدين، سواء كان ذلك متعلّقاً بالدلالات اللغوية، أو بمناسبات النزول، أو بالمقاصد العامّة من الدين، أو بالنظر التكاملي في النصوص. فإذا ما تمّ العلم بتلك المقتضيات وجد العقل طريقاً إلى تحصيل الحقيقة الدينية سواء كانت حقيقة مباشرة فيكون العلم بها مباشراً من مصدرها، أو كانت مضمنّة في الكليات والقواعد العامّة فيكون العلم بها بطريق الاجتهاد[1].

وليس المقصود بالعلم بالدين ذلك العلم التخصّصي الدقيق الذي يقوم عليه نخبة قليلة من العلماء، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك القدر المشترك من المعرفة الصحيحة بالدين التي يقوم عليها عامّة المسلمين مشتملة على أصوله العقدية التي يكون بها التصور الإيماني للوجود، وعلى مقتضياته السلوكية عبادة وأخلاقاً ومعاملة، التي يكون بها ضبط النسق اليومي للحياة، كل ذلك في سمت أصولي معتدل لا ميل فيه إلى باطنية تؤول بالدين إلى تخرّصات وأوهام ليس لها ضابط، ولا إلى ظاهرية مجحفة تؤول به إلى طقوس شكلية جافّة ليس لها روح.

كما أنه ليس المقصود بالعلم بالدين ذلك العلم النظري المجرد الذي تعيه الأذهان، ولكن لا يكون له في واقع السلوك مصداق، وإنما هو العلم الذي

(1) راجع في مسالك العلم بالدين وطرقه: عبد المجيد النجار ـ خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: 82 وما بعدها.

يصدّقه العمل، فيظهر عياناً في السلوك الفردي والجماعي، وتتوجه به الحياة الفكرية والسلوكية في واقع الممارسة، ذلك هو المفهوم الحقيقي للعلم بالدين في الوجهة الإسلامية، وذلك ما عناه الإمام الشاطبي بقوله: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدلّ على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً»[1]. أما العلم النظري الذي لا تصدّقه الجوارح فإنه في مقام الشهادة على الناس قد لا يساوي شيئاً، بل قد يؤول إلى شهادة عكسية تنفّر ولا تقرّب لما يقع في نفوس الآخرين من أن هذا العلم الذي لا يجد سبيلاً إلى توجيه الحياة في الواقع إنما هو علم زائف لا خير فيه، وذلك ما هو واقع الآن في موقف الكثيرين من الإسلام موقفاً يقيمون فيه الحجّة بسلوك المسلمين الذي لا يصدّق العلم بالدين على الدين نفسه في ميزان تقويمه.

وحينما يكون العلم بالدين على قدر من العمومية في الأمة، وحينما يكون علماً عملياً، فإنه حينئذ يجعل من الأمة الإسلامية أمة إشعاع نوراني، يستضيء به الناس، وينجذبون إليه ليستقرّوا في دائرة إشعاعه، وما توسّع دائرة الأمة الإسلامية، ودخول الأمم فيها أفواجاً خلال أزمان قصيرة إلا بعامل العلم بالدين الذي تشرّبه القطاع العريض منها علماً عملياً، فإذا بوفود التجار إلى أقاصي آسيا وإلى أواسط إفريقيا تنفعل بهم الأمم فتنضمّ إلى دائرة التحضّر الإسلامي، وتخرج من الظلمات إلى النور، ويصبح هؤلاء يكوّنون الشطر الأكبر من المسلمين بميزان العدد، على أنّ إسهامهم في التحضّر الإسلامي غير مجحود. تلك إذن هي شهادة العلم بالدين حينما كان هذا العلم قائماً على وجوهه الصحيحة من العمومية والعملية.

ب ـ **شهادة العلم بالكون:** العلم بالكون عنصر أساسي في شهادة العلم، وهو في حقيقته مكمّل للعلم بالدين، إذ هو ليس إلا وجهاً آخر له، وذلك باعتبار أن

---

(1) الشاطبي ـ الموافقات: 46/1. وراجع أيضاً في هذا المعنى عبد المجيد النجار ـ العقل والسلوك في البنية الإسلامية: 126 وما بعدها، والعلم مفهوم وغاية بين التصور الإسلامي وواقع المسلمين: 16 وما بعدها.

الكون أثر من آثار الله منظور، كما أن الوحي أثر من آثاره مقروء، فهما كتابان لله: مقروء ومنظور، ومن النظر في الأول يتأتّى العلم بالدين، ومن النظر في الثاني يتأتّى العلم بالكون، وكلاهما يؤدّي إلى العلم الأكبر وهو العلم بالله انطلاقاً من آياته المسموعة والمنظورة، وذلك هو ما عناه الإمام ابن تيمية حينما قرر أن كلاًّ من العلم بالدين والعلم بالكون هو علم شرعي قائلاً: «إن الشرعيات [من العلوم] ما أخبر الشارع بها، وما دلّ الشارع عليها، وما دلّ الشارع عليه ينتظم جميع ما يحتاج إلى علم بالعقل»[1].

والمقصود بالعلم بالكون هو العلم بالمادة الكونية المبثوثة في العالم من حيث تركيبها في أجناسها وأصنافها، وفي عناصرها الأولى المتكونة منها، والعلم بها في وجوه تصاريفها وانقلاباتها ومختلف استحالاتها في أوضاعها، والعلم بها في القوانين التي تحكم علاقاتها ببعضها، في مختلف صورها وهيآتها، وفي أوجه نسبتها من الإنسان توافقاً وتنافراً، نفعاً وضرّاً. ويشمل ذلك كله مادة الكون من أصغر مركّباتها الذرّة إلى أعظم مظاهرها المجرّة.

كما يشمل العلم بالكون أيضاً ما يتجاوز العلم بذاته من الوجوه التي ذكرنا إلى العلم بالوجوه التطبيقية التي تسخّر بها العناصر الكونية في ذاتها وفي القوانين الرابطة بينها لتصاغ في آلات تستخدم في استثمار موجودات الكون، والانتفاع بمرافقه، واتّقاء مضارّه وأخطاره، وكذلك لتصاغ في طرائق وأساليب يتمّ بها تنمية ثروات الكون وتجديدها وصيانتها من النفاذ بالاستهلاك الإنساني، أو بعود عناصرها بعضها على بعض بالفناء.

ولا يقف العلم بالكون في التحضّر الإسلامي عند هذا الحدّ ذي الطابع المادي الصرف، بل هو يتجاوزه إلى معنيين آخرين نكاد لا نجد لهما نظيراً في أي تحضّر آخر، وهما المعنيان اللذان ميّزا العلم الكوني في الإسلام وعند المسلمين عن العلم الكوني في كلّ الحضارات الأخرى.

أما المعنى الأول فهو الدلالة الغيبية للعلم الكوني، فالعلم بالكون في

(1) عن محمد رشاد سالم ـ المدخل إلى الثقافة الإسلامية: 126. (ط 9 دار القلم، الكويت 1987).

المنظور الإسلامي ليست غايته الوقوف عند حدّ معرفة حقيقة مادته وقوانينه، وإنما تتعدّى ذلك للعلم بدلالاته الغيبية، من وجود الخالق الذي خلقه، واتصافه بالعلم والحكمة والتدبير من خلال مظاهر النظام والدّقة والعظمة في الكون، وصولاً في ذلك إلى العلم بالله والإيمان به، أو رفعاً لمقدار ذلك الإيمان في درجات اليقين بالنسبة لمن هو حاصل له العلم بالله، فإذ العلم بالكون بهذا المعنى يصير وسيلة وغاية في نفس الوقت، فهو غاية لمعرفة حقيقة الكون للانتفاع به، وهو وسيلة للتحقّق بالألوهية من خلاله، وذلك هو مصداق قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ * وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (النحل/ 66، 67). فهي دعوة للعلم بهذه المظاهر الكونية للوقوف على حقيقتها التي فيها نفع للإنسان، كما أنها دعوة للعلم بها في سبيل العلم بما وراءها من الصانع الذي صنعها.

وأما المعنى الثاني، فهو الغاية التي يكون من أجلها العلم، تلك الغاية التي ينبغي أن تكون ممحّضة لخير الإنسان ونفعه دون أن يشوبها شيء من المضارّة في العاجل أو الآجل، فإذا كان العلم بالكون مما يُراد منه إلحاق الضرر أو التسبّب في الفساد مثل العلم ببعض العناصر لأغراض سحرية، أو لأغراض تدميرية كما هو واقع اليوم في بعض العلوم، فإنه بمقياس التحضّر الإسلامي لا يعدّ من العلم بالكون، بل هو مستشنع مستبعد من دائرة العلم، ولذلك فإن العديد من المصنّفين الإسلاميين للعلوم نبّهوا إلى قسم منها ووصفوه بالعلم المذموم، وأخرجوه من دائرة العلم الكوني بالمفهوم الإسلامي[1]. كما أن حركة الاقتباس من علوم الأوائل التي قام بها المسلمون استبعدوا فيها ما كان منها مضرّاً مثلما فعلوا في علم الفلاحة إذ استبعدوا منه العناصر السحرية التي كان اليونان يدخلونها فيه[2].

(1) راجع في العلوم المذمومة، ابن النّديم ـ الفهرست: 430، وابن حزم ـ رسائل ابن حزم الأندلسي: 1/ 43 وما بعدها، وابن خلدون ـ المقدمة: 486 وما بعدها، وأحمد بن مصطفى ـ مفتاح السعادة: 1/ 214.

(2) راجع: ابن خلدون ـ المقدمة: 49.

ولا يخفى أن هذين المعنيين حينما يحيطان بالعلم الكوني فإنه يصير بهما مكتسباً صفة خاصّة، يختلف بها عن العلم الكوني في حضارات ليس فيها لذينك المعنيين اعتبار. فالعلم بحقيقة الكون وإن كان علماً موضوعياً لا يتغيّر في ذاته من أمّة إلى أمّة إلا أنه في تأثيره النفسي والخلقي، وفي تطبيقاته العملية الاستثمارية يختلف باختلاف ما يلابسه من المعاني العقدية والخلقيّة، فيكون لذلك أثر في توجيه الحياة كلها، بل قد يكون له أثر في مصير الحضارة نفسها. أليس العلم الكوني السائد اليوم بملابساته الفلسفية والأخلاقية يهدّد العالم بالفناء بما آل إليه من تسميم البيئة الكونية، ومن تخزين ملامح الدمار الرهيب؟

إن العلم بالكون على النحو الذي وصفنا هو المفتاح الذي يكون به الخير نعماً دنيوية من الرفاه ويسر الحياة والتمتّع بالنعم وتحققاً بالإيمان بما وراء الكون من الغيب. وهذا الخير الناشئ من العلم بالكون هو الذي يكون إشعاعاً يبصره الآخرون فينجذبون إليه، ويدخلون في دائرة الأمة التي نشأ منها، فتكون تلك الأمة شاهدة على الناس بعلمها الكوني. وأما حينما تكون الأمّة على جهل بالكون وقوانينه فإنها تكون في ظلمة التخلّف، والناس بطبائعهم يفرّون من الظلام، ألا ترى إلى التحضّر الغربي السائد اليوم، كيف أنه لمّا تحقّق أهله بعلم الكون، وبرّزوا فيه نظراً وتطبيقاً انجذبت إليهم الأمم، وتهافتت عليهم تندرج في دائرتهم الحضارية، وذلك مع كون علمهم الكوني خليّاً من الروح الغيبية الأخلاقية، فكيف لو كان مضمّخاً بتلك الروح التي تعصمه من مآلات الهلاك؟ إن ذلك شاهد على ما للعلم الكوني من دور في الشهادة على الناس.

جـ ـ شهادة العلم بالناس: إذا كانت الشهادة على الناس تعني كما بيّناه آنفاً معنى إنقاذياً للآخرين يخرجهم من الضلال إلى الهدى، ومن الضيق إلى السعة، ومن الضنك إلى الخير والسعادة، فإن هذا المعنى الإنقاذي يستلزم من بين ما يستلزم العلم بالناس الذي يراد إنقاذهم علماً يمكّن من التأثير فيهم، وييسّر استدارجهم إلى الخير.

والعلم بالناس علم متعدّد العناصر، إذ هو يشمل مستويات متعدّدة من المعرفة تلتقي كلها لتكوّن علماً متكاملاً. فهو يشمل العلم بالإنسان المطلق من حيث طبيعته في التركيب، ومن حيث قواه وقدراته، ومن حيث مكمن الضعف فيه ومكامن القوة، ومن حيث مداخله النفسية والفكرية التي منها يكون الإقناع والاستمالة.

وهو يشمل العلم بالقوانين والسنن الاجتماعية التي تحكم المجتمع الإنساني في أسباب قوته وضعفه، وازدهاره وانحداره، واستمراره وانقراضه، وذلك في مجالات القيم والأخلاق، والاقتصاد والتعمير، والسياسة والحكم. فالمجتمع الإنساني في كلّ مجال من هذه المجالات محكوم بقواعد وسنن بها يكون صعوده وهبوطه، ولا تفهم حركة التاريخ للشعوب والحضارات الإنسانية إلا بالعلم بهذه القواعد والسنن.

وهو يشمل أيضاً العلم بالشعوب والمجتمعات في واقعها العيني تاريخياً وآنياً، وذلك من حيث طبائعها وخصائصها الحضارية والثقافية وتركيباتها الاجتماعية. وكذلك من حيث جذورها التاريخية، فإن الشعوب والمجتمعات لا تفهم في كثير من الأحيان إلا بتاريخها لما يستقرّ فيها من السنن والعادات التي يرثها الخالف عن السالف، والتي توجّه حياة الأول كما توجّه حياة الثاني.

من مجموع هذه العناصر يتكوّن العلم بالناس ويتشكّل عنصراً من عناصر الشهادة؛ إذ كيف يمكن أن يسعى التحضّر الإسلامي في هداية الآخرين من الأمم والشعوب دون علم بما هم عليه من طبائع وأحوال، وما هو ميسّر للتأثير فيهم من مداخل وأبواب؟ وليس أمراً عرضياً ما جاء في القرآن الكريم من تخصيص جزء كبير منه لشرح حقيقة الناس سواء من حيث طبائع الإنسان النوع، أو من حيث القوانين والسنن الاجتماعية، أو من حيث واقع الشعوب والأمم في تاريخها وفي ثقافتها وعقائدها وخصائصها. إن ما جاء من ذلك موسّعاً ومعمّقاً في القرآن الكريم إنما هو تعليم للأمّة كي تقوم على العلم بالناس في عناصره المختلفة ليتمّ لها بذلك الشهادة عليهم، وهل كان الرسول ﷺ إلا متقصّياً لأحوال

المجتمعات التي بعث إليها ببعوث الدعوة، واقفاً على تراكيبها وأحوالها، كما يظهر ابتداء بالمجتمع المدني الذي هاجر إليه، وانتهاء بالأمم التي بعث إلى حكّامها برسائل الدعوة.

إن العلم بالدّين وبالكون وبالناس على النحو الذي وصفنا هو العنصر الأساسي للشهادة على الناس، وإذا ما تخلّف هذا العلم أو تخلّف بعض منه تعطّلت تلك الشهادة، فالنّاس إنّما ينجذبون إلى الحقّ، ويخرجون من أوضاع الضلالة إلى الهدى إذا ما رأوا خارج دائرة ضلالتهم نوراً من الحقّ يشعّ عليهم بالخير، ولا يكون ذلك النور إلا بالعلم. فإذا ما كانت الأمة الإسلامية لا تشعّ بالعلم في مستوياته المختلفة، فإنها لا تكون ممتلكة لمقوّمات الشهادة، ولا تكون بالتالي متوفّرة على مقتضيات التحضّر بالمفهوم الإسلامي.

وفي التجربة الواقعية للتحضّر الإسلامي مصداق لهذا المعنى؛ إذ كانت الأمة الإسلامية قائمة على العلم، صفاء وشمولاً في تصوّر الحقيقة الدينية كما بدا في مؤلفات الأيمة المجتهدين، وثراء في علوم الكون وتطبيقاتها كما بدا في مؤلّفات ابن الهيثم وابن النفيس والبيروني وغيرهم، وعمقاً في المعرفة بالإنسان نوعاً وقوانين اجتماع وشعوباً كما بدا في مؤلفات ابن سينا والطبري وابن خلدون. وحينما كانت الأمة متحقّقة بهذا العلم كانت بالنسبة لسائر الناس كالمنارة الهادية تخرج الشعوب من بحار الضلال إلى برّ الهداية، فتتوسّع بهم دائرتها، ويتمّ لها بحقّ الشهادة على الناس بما هدت وأنقذت وأشاعت من الخير. ولكن أتى على هذه الأمة زمن انحسر فيه العلم بشعبه المختلفة، فإذا هي أمة تغبّش تصورّها للدين عند عامّة الناس، وانصرفت عن علم الكون باعتباره علماً دنيوياً لا ينفع، وزهدت في العلم بالشعوب وتاريخها وواقعها، فأصبحت بذلك كله أمّة منطفئة لا يُرى لها نور، وفقدت دورها في الشهادة على الناس لفقرها من العلم، وهل الشهادة إلا شهادة على ما هو معلوم؟ وفقدت بذلك ركناً أساسياً من أركان فقه التحضّر ألا وهو الشهادة على الناس بالعلم.

3. شهادة التبليغ:

العلم مرحلة أولى في الشهادة على الناس، ضرورية ولكنها ليست بكافية، فما قيمة علم بالدين أو بالكون يبقى حبيس الصدور، أو يقتصر على دائرة ضيّقة من المختصّين، ولا يجد له سبيلاً إلى الشيوع والانتشار في الدائرة الواسعة من الأمّة، ثم في الدائرة الأوسع من الأمم؟ إنه حينئذ يكون كالنور المكتوم لا يستضاء به، ولا يتمّ به إنقاذ من الضلالة، ولذلك فإن الشهادة على الناس لا تتمّ إلا بالتبليغ لحصيلة العلم تبليغاً يتواسع في دوائر مركزها الأمّة الإسلامية، وامتداداتها في سائر الأمم.

والتبليغ في العقيدة الإسلامية مبدأ أساسي ينطلق من حقيقة العموم في الدين، فلمّا كان الدين عاماً للناس كافة، أصبح من واجب الأمة الإسلامية أن تبلّغ هذا الدين للناس كافّة، وأن توقفهم على حقائقه في ذاته، وعلى ثماره التي أثمرها في دوائره الأولى من العلوم وتطبيقاتها، ومن كل وجوه الخير التي أثمرها. ذلك هو المبدأ الذي جاء في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا۟ بِهِۦ وَلِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (إبراهيم/ 52). وعلى هذا المبدإ انبنى التحضّر الإسلامي فكان تحضّر تبليغ للخير علماً وعملاً، وأصبح ذلك قاعدة من قواعد فقه التحضّر الإسلامي.

وتبليغ أي حقيقة أو فكرة يتركّب من مرحلتين متكاملتين مرحلة يتمّ فيها إظهار ما يراد تبليغه وبيانه وتهيئته في صورة غير الصورة التي يكون فيها علماً ذاتياً خاصّاً، ومرحلة يتمّ فيها إيصال الفكرة أو الحقيقة إلى الآخرين، وإقناعهم بها، ودعوتهم إليها في سبيل أن تصبح واقعاً فكرياً وعملياً لهم. وللمرحلة الأولى وهي الإظهار والبيان مقتضيات وأحكام خاصّة، كما أن للمرحلة الثانية وهي الدعوة مقتضيات وأحكاماً خاصّة أيضاً، ولذلك فإن شهادة التبليغ التي هي قاعدة في التحضّر الإسلامي لا تتمّ إلا باستيفاء هاتين المرحلتين وما تستلزمانه من المقتضيات والأحكام.

أ ـ شهادة التبليغ البياني: إن بيان العلم قيمة إسلامية عقدية، فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا

﴿تَكۡتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمۡ وَٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَبِئۡسَ مَا يَشۡتَرُونَ﴾ (آل عمران/187)، وفي ذلك مؤاخذة شديدة على الذين عوهدوا من بني إسرائيل على أن يبيّنوا ما استحفظوا عليه من العلم وينشروه بين الناس فإذا هم يكتمونه في صدورهم ويحبسونه عن الظهور لينفع الناس، وفي ذلك تشريع عام لبيان العلم ونشره وتحريم كتمانه، ويؤيد ذلك ما جاء في الحديث النبوي من قوله ﷺ: «من كتم علماً نافعاً جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار»[1]، وممّا ينسب إلى علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ قوله: «ما أخذ الله على الجاهلين أن يتعلّموا حتى أخذ على العلماء أن يعلّموا»[2]. وقد روي عن قتادة ـ رضي الله عنه ـ قوله في شرح الميثاق الذي نقضه بنو إسرائيل بكتمان العلم: «هذا ميثاق أخذ الله على أهل العلم، فمن علم شيئاً فليعلّمه، وإيّاكم وكتمان العلم فإنّ كتمان العلم هلكة»[3] موسّعاً بثاقب فهمه ميثاق العلم من خصوص بني إسرائيل إلى عموم من حصل له علم ليصبح بيان العلم مبدأً كلياً في الدين.

وبيان العلم هو إظهار الحقائق على تنوّعها، وإفشاؤها بين الناس على الصورة التي تيسّر لهم الانتفاع بها في حياتهم، أمّا بالنسبة للمسلمين فبصفة مطلقة، وأما بالنسبة لسائر الناس فبالصفة التي يكون فيها حفظ الكرامة الإنسانية أولاً؛ إذ الإنسان مكرّم باعتباره إنساناً، وبالصفة التي تكون بها هدايتهم إلى حظيرة الخير الإسلامي ثانياً. ومن آداب هذا البيان أن يكون بياناً ابتدائياً تلقائياً على سبيل المبادرة والتبرع، غير متوقّف على السؤال والاستعلام. وقد كان صاحب المنار شديد النكير على ما آل إليه بعض العلماء من القول بأن بيان العلم إنما هو عند الاستبيان وليس بصفة ابتدائية، ومما قاله في ذلك: «. . . وأخذوا من هذا التأويل قاعدة هي أن العلماء لا يجب عليهم نشر ما أنزل الله تعالى، ودعوة الناس إليه وبيانه لهم، وإنما يجب على العالم أن يجيب إذا ما سئل عمّا يعلمه، وزاد بعضهم إذا لم يكن هناك عالم غيره، وإلا كان له أن يحيل على غيره. وهذه القاعدة مسلّمة عند أكثر المنتسبين إلى العلم اليوم وقبل

---

(1) رواه الترمذي في كتاب العلم، باب ما جاء في كتمان العلم (ابن الأثير ـ جامع الأصول: 12/8).
(2) وورد في القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن: 305/4، والرازي ـ التفسير الكبير: 135/9.
(3) أورده الطبري ـ جامع البيان: 203/4.

اليوم بقرون. وقد ردّها أهل العلم الصحيح فقالوا: إن القرآن الكريم لم يَكْتَفِ بالوعيد على الكتمان، بل أمر ببيان هداه للناس»[1]، فالاقتصار في بيان العلم على حالات الطلب هو مظهر لتقصير المسلمين عند انحدار تحضّرهم، والأصل في الدين الذي جرت عليه الحضارة الإسلامية هو البيان الابتدائي للحقيقة دون قيد.

وقد اعتبر بيان العلم في الثقافة الإسلامية من باب ردّ الأمانة إلى أهلها تنويهاً بوجوب هذا البيان، وتغليظاً على الكتمان، مناظرة في ذلك بأداء الأمانة وكتمانها، ولذلك ذهب كثير من المفسّرين إلى أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ (النساء/ 58) يشتمل على وجوب بيان العلم باعتباره يعدّ من ضمن الأمانات «فالذي يتعلّم العلم قد أودع أمانة، وأخذ عليه العهد بالتعامل والعرف بأن يؤدّي هذه الأمانة ويفيد الناس ويرشدهم بهذا العلم»[2].

ويشمل البيان كل أنواع الحقيقة التي فيها للناس نفع، سواء كانت حقيقة دينية أو حقيقة كونية، فكلّ منهما فيه للناس خير، وفي كل منها طريق للهداية: أما الحقيقة الدينية فهدايتها مباشرة؛ إذ هي إذا رآها الناس جليّة يتفاعل معها كثير منهم لملاءمتها للفطرة، فينفعلون بها، ويهتدون إلى الحقّ فيلتحقون بأمّة الخير. وأما الحقيقة الكونية فإنها بما ينجرّ عنها من الفوائد والمنافع ما تستميل به الناس وتقرّبهم، وتكون لكثير منهم باباً للالتحاق الكامل بالأمّة التي تقوم على بيانها، ألا ترى كم من الناس أُخذوا انبهاراً بالعلم الكوني الذي بيّنه أهل الغرب فالتحقوا بهم في ضلالهم العقدي؟ إن الأمر يكون أضعافاً مضاعفة لو كان البيان للعلم الكوني قائمة عليه أمّة التوحيد لما يجد به المنجذب بعلم الكون من طمأنينة في رحاب حقيقة التوحيد حينما يتأزّر علم التوحيد بعلم

(1) محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار: 2/51، وقد تردد هذا المعنى كثيراً عنده وعند شيخه محمد عبده في نطاق ما نهضا به من الإصلاح الذي قام على هدم مظاهر التخلف عامّة، وتخلف العلماء خاصة.

(2) نفس المصدر: 5/170، وراجع: الرازي ـ التفسير الكبير: 1/143، وابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 5/92.

الكون، ولنا في تاريخ التحضّر الإسلامي شاهد بيّن على ذلك[1].

وإذا كان التبليغ البياني يتمّ في التحضّر الإسلامي بصفة ابتدائية تلقائية دون قيود، فليس معنى ذلك أنه يجري عفوياً في أسلوبه دون مراعاة مدروسة لمسالكه التي يكون بها البيان، بل على العكس من ذلك فإن بيان الحقيقة باعتباره مبدأ دينياً يرتبط به في الوجوب اتخاذ الأساليب والطرائق التي تمكّن من البيان على الوجه المفيد النافع للناس على قاعدة ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب. وتجمع أساليب البيان جميع ما يكون به إظهار الحقائق وتهيئتها للفهم والنفع من توضيح وشرح وترتيب، وذلك يتّسع لما لا يتناهى من الطرائق المتزايدة بتطوّر الحياة وأساليبها، وجامع ذلك ما قاله علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «حدّثوا الناس بما يعرفون»[2] أي بما يفهمون باستعمال الطرق والأساليب التي تبيّن الحقيقة بحيث تنبسط للفهم.

لقد كان للتجربة الإسلامية في بيان الحقيقة وإفشاء العلم شهود عظيم، إذ انطلق المسلمون من أول عهدهم يبيّنون للناس علوم الدين في كل الآفاق، يصوّر ذلك قول عمر بن عبدالعزيز في مرسوم يشمل كل من عنده علم من المسلمين: «. . . وليُفشوا العلم، وليجلسوا حتى يُعلَّم من لا يعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سراً»[3]. ثم التفتوا إلى علوم الكون فأخذوها من مظانّها في ثقافات القدامى وأفشوها في العالمين بطرق بديعة من الشرح والبيان والنقد. ثم انطلقوا في ابتكار العلوم على اختلافها وأخرجوها للناس في أحسن أسلوب تأليفاً وترتيباً وتقريراً، وأقاموا الجامعات في الأمصار يؤمّها المسلمون وغير المسلمين في غير جحود لشيء من الحقيقة، وفي غير ضنٍّ على أحد من الناس. وقد كان لهذا التبليغ الحضاري أثر عظيم في انتشار العلم والعمران في

---

(1) إذا ما استثنيت من هذا المعنى حقائق كونية قليلة في ظروف وملابسات خاصة تتعلق بأسرار حربية على سبيل المثال فإن ذلك لا يقدح في المبدإ العام، وهو بيان العلم.

(2) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من خصّ قوماً دون قوم في العلم، وراجع ابن الأثير ـ جامع الأصول: 8/16، وابن حجر ـ فتح الباري: 1/304 في شرح معنى يعرفون بيفهمون.

(3) أخرجه البخاري، في كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم. وراجع، ابن الأثير ـ جامع الأصول: 8/37، وابن حجر ـ فتح الباري: 1/262.

أقاصي الأرض، ولعلّ من أعظم آثاره ما أخذ من البيان العلمي نظراً وتطبيقاً على طريق الأندلس وصقلية وإيطاليا ليكون أساساً لنهضة أوروبا وحضارتها[1].

وفي مقابل هذا السّخاء الإسلامي في بيان العلم نقف على أمم وحضارات اتخذت مسلك الضّنّ بما عرفت من علوم، فبعضها يتستّر على ما عنده من علوم دينية يضيّق من مجال تداولها، ويشحّ بها عن أن تعلمها الأمم حذر الانتفاع بها على ما يظنون، وتلك سنة اليهود قديماً وحديثاً. وفي حضارة الفراعنة علوم تتعلق بالعمران والتحنيط لم تعرف أسرارها ممّا يدلّ على أنها كانت علوماً سرّية محبوسة عن الناس أن يتداولوها وينتفعوا بها. وعلى الرغم مما يزعم اليوم في حضارة الغرب من أن العلوم فيها تشاع بين جميع الناس، وتنشر على أوسع نطاق، إلا أن الحقيقة الجليّة اليوم هي أن أهل هذه الحضارة يحجبون الكثير من العلوم وتطبيقاتها عن سائر الشعوب، ويساومون مساومات فظيعة في الإفراج عن بعض منها، وقضية الحظر التكنولوجي قائمة اليوم كواحدة من أهم القضايا في العلاقة بين أهل الغرب وبين غيرهم من الشعوب، فتبيّن أي فارق كبير يفصل بين حضارة البيان وبين حضارات الكتمان قليلاً كان أو كثيراً؟

ب ـ **شهادة التبليغ الدعوي**: إن في الدعوة إلى حقيقة ما معنى زائداً على مجرّد بيانها؛ إذ هي تعني السّعي إلى أن يصبح المدعوّون إليها مقتنعين بها اقتناع إيمان وتصديق لا اقتناع تصوّر فحسب. وإذا كان البيان خطوة ضرورية في الدعوة، فإنه قد يقف دونها ليقتصر على بسط الحقيقة وعرضها بما تصبح به بيّنة جليّة فتتّضح لناظرها، وتنجلي للواقف عليها. ولكن هذا الناظر قد يكتفي من البيان بالفهم والتصور الصحيحين، دون أن ينفعل بالحقيقة انفعالاً إيمانياً تصير به مؤثّرة في أسلوب حياته العملية بتطبيقها في مسالك أعماله؛ إذ يتوقّف هذا الانفعال على تبليغ دعوي زائد على التبليغ البياني.

ودعوة الناس إلى الحقّ سواء كان علماً دينياً أو كونياً هي مبدأ ديني أساسي؛ إذ غاية الدّين الأصلية هي تحقيق منفعة العباد، والنّفع لا يتمّ إلا بالإيمان

(1) راجع في ذلك: أمين الطيبي ـ الإسلام في الأندلس وصقلية وأثره في الحضارة والنهضة الأوروبية.

الانفعالي بالحقائق لتصبح تلك الحقائق دينية وكونية فاعلة في السّلوك، مؤثّرة في الأعمال، والإيمان الانفعالي لا يتمّ إلا بالدعوة الإقناعية ليرتقي وضع الحقائق في النفوس من درجة التصوّر التي تتمّ بالبيان إلى درجة الإيقان الدافع للعمل.

وقد حُمّلت الأمّة الإسلامية هذا الواجب الدعوي إزاء الناس، وكُلّفت بدعوتهم إلى الخير تكليفاً دائماً ما وُجد على الأرض ضالّ يحتاج إلى هداية، وهالك يحتاج إلى إنقاذ، وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران/ 104).

وقد صيغت هذه المسؤولية التي حُمّلتها الأمة صياغة تقتضي العموم في كل عناصرها مما يؤذن بأن السّعي في نفع الناس وهدايتهم إلى الحق وإنقاذهم من الضنك والضلال هي مهمة دائمة من مهامّ الأمة الإسلامية، وهي قوام بنائها الحضاري.

فالأمر بالدعوة إلى الخير هو أمر عامّ للأمة كلها، سواء فهم ذلك بصفة مباشرة بحمل (من) على معنى التّبيين مما يقتضي أن تكون الأمة كافّة محمّلة بهذا الواجب متعيّناً في جميع أفرادها، أو في مجموعة منها تنوب عنها فيه[1]، أو فهم بطريق القياس، بحمل (من) على معنى التبعيض مقصوداً بها فريقاً من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ[2]، فإنه «على هذا يثبت حكم الوجوب على كل جيل بعدهم بطريق القياس لئلاّ يتعطّل الهدى»[3]. فالأمّة الإسلامية مدعوّة إذن على أي معنى من هذه المعاني للدعوة إلى الخير.

وهذا الأمر غير مقيّد بزمان أو مكان، بل هو عامّ فيهما، ممّا يضفي على هذا الواجب الدعوي صفة العموم في الزمان والمكان، فيكون إذن مرتبطاً بأصل وجود الأمة وبصميم حياتها، مثلما يتعلّق واجب عبادة الله والخضوع له بالفرد

---

(1) ذهب إلى هذا المعنى صاحب المنار مستنداً إلى أدلة عديدة تفيد عموم هذا الواجب في الأمة، ومال إليه أيضاً في أثناء عرضه لمختلف الآراء. راجع، محمد رشيد رضا ـ المنار: 4/26، والرازي ـ التفسير الكبير: 7/182.

(2) مال إليه الطبري مروياً عن الضحّاك ـ جامع البيان: 4/38. ومال الزمخشري إلى التبعيض منحصراً في فئة تقدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الكشاف: 1/457.

(3) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 4/38.

المسلم بأصل وجوده وصميم حياته لكونه واجباً متعيّناً في كل زمان ومكان. وما يقوّي معنى الوجوب في الدعوة إلى الخير التعبير بالأمّة، فهو واجب على الأمّة في معناها الجمعي لا على الأمّة باعتبارها أفراداً، وهو ما يقتضي أن يسلك فيه مسلك الإعداد الجماعي والتناصر المشترك الذي يساهم فيه كل فرد بما يستطيع، فتكون الدعوة مخطّطة ومبرمجة ضمن مشروع بيّن يتناصر الأفراد جميعاً لتنفيذه، لا في صورة أعمال فردية عفوية فتكون ضعيفة الأثر وعرضة للفشل، فالتعبير بالأمّة إذن أفاد واجب الدعوة إلى الخير قوّة وتأكيداً وضماناً لحسن النتائج كما أفاد عموم الزمان والمكان[1].

ويقتضي حذف المفعول في يدعون ويأمرون وينهون التعميم لتشمل الدعوة كل الناس، سواء منهم المندرجون ضمن دائرة الأمة الإسلامية أو الخارجون عنها من سائر الأمم، فهي دعوة عامّة لكل من هو في حاجة إلى الخير، وكل من هو واقع في أي نوع من أنواع الشرور والمنكرات، إنّها رعاية للناس كافّة، ورسالة إنقاذية للبشر في كل مكان على اختلاف أوضاعهم، واختلاف أسلوب الإنقاذ، كما بيّنه صاحب المنار في قوله: «إن هذه الدعوة إلى الخير والأمر والنهي لها مراتب. فالمرتبة الأولى: هي دعوة هذه الأمة سائر الأمم إلى الخير وأن يشاركوهم فيما هم عليه من النور والهدى... والمرتبة الثانية في الدعوة والأمر والنهي هي دعوة المسلمين بعضهم بعضاً إلى الخير، وتآمرهم فيما بينهم بالمعروف وتناهيهم عن المنكر»[2].

وأما الخير الذي تدعو الأمة الإسلامية الناس إليه فهو مفهوم عامّ يشمل كل ما فيه للإنسان مصلحة سواء بجلبها له ابتداء، أو بدفع مفسدة هو واقع فيها. ولو فسّرنا الخير بالتعاليم الإسلامية لكان ذلك مفيداً لهذا العموم، باعتبار أن هذه التعاليم تشمل ما فيه الخير المطلق للإنسان سواء كان متمثلاً في القيم التي تحقّق السعادة المعنوية الروحية، أو في التشاريع للسعادة المادية الحسية. وبهذا المعنى يصير معنى الخير الذي تدعو إليه الأمّة متضمّناً العلوم والمعارف

---

(1) راجع، محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار؛ 4/38.
(2) المصدر نفسه: 4/27 ـ 28.

الكونية التي بها يتحقّق استثمار الكون لحصول النفع المادي، كما يتضمّن النفع المادي المباشر بإعانة المعوزين والمكروبين الذين تحلّ بهم الكوارث المختلفة. إنه إذن خير على درجات ثلاث: الهداية إلى الحقيقة الدينية الشاملة، وبثّ العلوم والمعارف الكونية الممكّنة من استثمار الكون، وتقديم المعونة المباشرة للمحتاجين إليها، كل ذلك موجّه إلى الناس كافّة، دون تمييز على أي اعتبار[1].

إن هذه الصّيغ العامة في تحميل الأمّة الإسلامية أمانة الرعاية والإنقاذ للبشرية تفيد عمق هذه الأمانة في وجود الأمّة، حتى لكأنها أمّة ارتبط أصل وجودها بمهمّة رعاية الإنسان، كما ارتباط مبرّر بقائها بالقيام على تلك الرعاية، وهو ما بيّنه في الشقّ الأول قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ (آل عمران/ 110). ويبيّنه في الشقّ الثاني قوله ﷺ: «كلاّ والله لتأمرنّ بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر ولتأخذنّ على يد الظالم، ولتأطرنّه على الحق أطراً أو لتقصرنّه على الحق قصراً، أو ليضربنّ الله بقلوب بعضكم بعضاً، ثم ليلعننّكم كما لعنهم»[2]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو تفصيل لدعوة الخير كما بيّنه الرازي[3]، وأي بقاء لأمّة ضرب الله قلوب بعضها ببعض، وباءت بلعنة الله؟ ولقد كان أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ مستشعراً لعمق هذه الأمانة الإنقاذية للأمّة إزاء الناس، فقال في شرحها: «كنتم خير الناس للناس، تأتون بهم في الأقياد والسلاسل حتى تدخلوهم الجنة، يبذل المسلمون أموالهم وأنفسهم في الجهاد لنفع الناس، فهم خير الأمم للخلق، والخلق عيال الله، فأحبّهم إلى الله أنفعهم لعياله[4].

---

(1) اقتصر أكثر المفسرين على تفسير الخير بأنه الدعوة المحمدية، دون تفصيل، مما قد يفهم منه البعض معنى ضيقاً للدعوة متمثلاً في أحكام العقيدة والشريعة، والحال أن خير الدعوة يشمل كل خير معنوي ومادي ودنيوي وأخروي.

(2) رواه أبو داود في الملاحم، باب الأمر والنهي، وراجع، ابن الأثير ـ جامع الأصول: 1/327 ـ 328، والمقصود في ضمير لعنهم اليهود.

(3) انظر: الرازي ـ التفسر الكبير: 8/183.

(4) أورده ابن تيمية ـ الفتاوى: 10/59، وراجع الطبري ـ جامع البيان: 4/44. وراجع في هذه المسألة أيضاً، ماجد عرسان الكيلاني ـ إخراج الأمة المسلمة: 59.

وكما كان للتبليغ البياني مقتضيات منهجية لا يتمّ إلا بها، فإن للتبليغ الدعوي مقتضيات منهجية لا يؤتي ثماره إلا بالتزامها، وهي مقتضيات أوفى من مقتضيات البيان؛ إذ هي تشملها وتزيد عليها بما يتوقّف عليه إقناع الآخرين بوجوه الخير المدعوّ إليها: حقائق وعلوماً وطرق تطبيق، إقناعاً يفضي إلى الانتفاع بها في وجوه الحياة، حتى يصير الخير واقعاً يعيشه الناس لا صوراً تتمثّلها الأذهان فحسب.

وجماع المقتضيات المنهجية للتبليغ الدعوي يتضمنه قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل/ 125)، ويندرج تحت الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالحسنى من المعدّات والوسائل ما لا ينحصر عدداً وكيفاً، وذلك نظراً لتغاير أحوال المخاطبين وتطوّرها عبر الزّمن، فيكون لكلّ حال ما يناسبها من الخطاب في معدّاته ووسائله. ولكن القاعدة العامة في التبليغ الدعوي هي أن يكون المبلّغ على علم بالمبلّغ إليه من حيث طبيعته الثقافية والنفسية، ومن حيث تركيبته الاجتماعية والسياسية، وأن يكون على علم بالمداخل التي منها يكون التأثير فيه، والعلم بهذه الأصول لا يتمّ إلا بجملة من المعارف تتنوّع وتتوسّع حسب أحوال المخاطبين وتعقّد حياتهم الفكرية والاجتماعية[1].

وقد باشرت الأمّة الإسلامية بالفعل التبليغ الدعوي في مسيرتها الحضارية حتى كان هذا التبليغ عنصراً أساسياً في فقه تحضّرها، وإذا شعارها الأساسي هو إنقاذ الإنسان من الضلال والاستعباد والضنك كما عبّر عنه ربعي بن عامر في قولته الشهيرة الآنفة الذكر. وتحت هذا الشعار انطلق الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في الأمصار يهدون الأمم ويحرّرونها من الطغيان، ثم انطلقت الأجيال من بعدهم ينشرون الرّخاء والخير، ويبثّون العمران والعلم، وكلّما انضمّت إلى أمّة الإسلام أمّة ساهمت هي بدورها في نطاق الأمّة الكبرى في الدعوة إلى الخير بمعناه الشامل، حتى عمّ خير التحضّر الإسلامي روحيّه وماديّه أكثر الأمم بصفة مباشرة أو

---

(1) راجع: محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار: 4/39 وما بعدها. وقد فصّل القول في العلوم التي يكون بها التبليغ الدعوي بما هو مفيد.

غير مباشرة. لقد كانت الأمّة الإسلامية أمّة تبليغ حضاري هدفه ترقية الإنسان، وهو ما تمّ بالفعل في شرق العالم وغربه، ثم منه انبثق هذا التحضّر الغربي الرّاهن[1].

وهذه القاعدة في فقه التحضّر الإسلامي، وهي قاعدة التبليغ الإنقاذي أو الدعوة إلى الخير نكاد لا نجد لها نظيراً في الحضارات، فالدّيانات السّماوية السابقة كانت في طبيعتها مخصوصة بأقوام معيّنين، وبالتالي فهي محدودة في بعدها الإنقاذي بأولئك الأقوام، وليس لها بعد إنساني عام. وأكثر ما يتجلّى ذلك في اليهودية، فقد ظلّت الدعوة فيها منغلقة، وحينما استشرى الانحراف في أهلها أصبحوا يتّجهون إلى سائر الناس الذين يسمّونهم بالأمم اتجاهاً تدميرياً لا يكتفي بالحياد بل يعمل على الإهلاك، وليس أمر بروتوكولات آل صهيون وما تحمله من إفساد للبشرية بخفيّ. ولو تدبّرنا الحضارة الغالبة اليوم لألفينا البعد الإنساني فيها ضعيفاً، فهي حضارة قائمة على مادية فظة، فكان الهمّ الأكبر للناس فيها الرّفاه المادي اغتناماً لفرصة الحياة الدنيا التي ليس بعدها من حياة، وفي ضوء هذه الحقيقة يمكن تفسير المدّ الاستعماري الذي سحقت فيه الشعوب في ثقافاتها ومواردها، والذي أبيد به شعب الهنود الحمر بأمريكا، ويمكن أيضاً تفسير الاستكبار الغربي القائم اليوم، الذي تنتهك فيه كل القيم والحقوق الإنسانية في سبيل تحقيق مصلحة الرجل الأبيض، وليس ما يجري في فلسطين والبوسنة ومواقف الغرب منه إلا شاهداً على ذلك، فأيّ بُعد إنساني يُدعى فيه إلى خير الإنسان، ويسعى فيه إلى إنقاذه يمكن أن تدّعيه الحضارة الغربية القائمة؟

إن التبليغ بهذا المعنى الذي وصفنا هو المظهر الجليّ من مظاهر الشهادة على الناس، حيث تقتضي الشهادة بيان الحقّ، والدعوة إليه للانتفاع به في بعد إنساني شامل يقوم على ترقية الإنسان أينما كان باعتبار الإنسانية فيه دون أي اعتبار آخر، وذلك بهدايته إلى الحقّ والخير، وإنقاذه من الضّنك والضلال. وقد مارست الأمة الإسلامية في طور تحضّرها هذه الشهادة جاعلة إيّاها عنصراً أساسياً في فقه

---

(1) لقد اعترف الكثير من الدارسين للحضارة الإسلامية من غير المسلمين بهذه الميّزة فيها، وهي بعدها الإنساني، راجع على سبيل المثال: زغريد هنكة ـ شمس الله تسطع على الغرب، ومارسيل بوازار: إنسانية الإسلام.

تحضّرها، وكأنما هي تترجم في ذلك ما جاء في وصف نبيّها وهي قبس منه، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ۝ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا﴾ (الأحزاب/ 46،45).

4 . شهادة العدل:

العدل اسم جامع للوسطية والتسوية، ولذلك قال الراغب: «العدل هو التقسيط على سواء»[1]، وذلك بأن يكون العادل مسوّياً بين الأقساط، وكأنّ نسبته منها نسبة الوسط الذي لا يميل إلى أيّ منها، ومن هذا المعنى تفرّعت معان فرعية مادية ومعنوية، فإذا العدل هو التسوية بين طرفين أو أكثر بالتزام الموقع الوسط بينها في المعاني والمحسوسات على سواء، وهو إيصال الحقّ إلى أهله، وهو دفع المعتدي على حقوق غيره لأخذها منه وردّها على أصحابها. وفي مختلف هذه المعاني يطلق العدل على التعيين النظري للحقوق مقسّطة بالتسوية، كما يطلق على التنفيذ العملي بوضع كلّ منها في موقعه[2].

والشاهد العدل هو الذي يحكم بموقع وسطي بين الفرقاء، فإذا هو يعطي كل ذي حقّ حقّه سواء في نسبة الوقائع والأوصاف إلى أهلها كما هو في الواقع دون اعتبار لميل ذاتي، أو في توصيل الحقوق والمستحقّات إلى محالّها بناء على الوقائع والأوصاف. وتكون شهادة العدل إذن العمل على ما من شأنه أن يسوّي بين الناس في الحقوق بأن يؤول كلّ قسط إلى محلّه الذي يستحقّه.

والمقصود بأن الأمّة الإسلامية شاهدة على الناس شهادة عدل هو أنها تقف منهم موقفاً وسطاً تكون فيه كالمركز بالنسبة لجميعهم لا تميل في مبادئها إلى من تطرّف ذات اليمين أو ذات الشمال، بل هي أمّة وسط بينهم جميعاً. ثم هي تقف من الناس موقف العدل في الحقوق، تعيّن الحقوق لأصحابها من الناس، وتعمل على إيصالها إليهم سواء كانت هي طرفاً في ذلك فتسلك مسلك النصفة، أو لم تكن طرفاً مباشراً فتسلك مسلك الحكم والنجدة.

---

(1) الراغب الأصبهاني ـ المفردات: 551.

(2) راجع: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 5/ 94، ومحمد رشيد رضا ـ تفسير المنار: 5/ 174.

إن شهادة العدل بهذا المعنى هي خاصية من خصائص الأمّة الإسلامية تشرّبتها من مبادئ دينها، واتّخذت منها فقهاً في تحضّرها، فتميّزت به عن سائر الحضارات. ونبيّن فيما يلي شهادة العدل هذه من خلال المبادئ والوقائع وذلك في مستويين: مستوى وسطية الأمّة الإسلامية بين الناس، ومظاهر تلك الوسطية ومقتضياتها. ومستوى العدل في الحكومة بين الناس ومظاهر ذلك ومقتضياته.

أ ـ شهادة العدل الوسطي: قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ (البقرة/ 143)، وتعني الوسطية العدل والخيار، فقد جعل الله تعالى الأمّة الإسلامية في موقع العدل المتمثّل في الوسطية، لتكون من ذلك الموقع متمكّنة من الشهادة على الناس لأن «الشاهد على الشيء لا بد أن يكون عارفاً به، ومن كان متوسّطاً بين شيئين فإنه يرى أحدهما من جانب وثانيهما من الجانب الآخر، وأما من كان في أحد الطرفين فلا يعرف حقيقة حال الطرف الآخر، ولا حال الوسط أيضاً»[1]، فهي إذن شهادة باعتبار الموقع العدل الذي هو موقع الوسط، فما هي بالنسبة للأمّة الإسلامية مظاهر هذا العدل الوسطي الذي جعلت فيه، وما هي مظاهر الشهادة التي تتمّ منه، وماذا كان لذلك من أثر في التحضّر الإسلامي؟

لو تدبّرنا التعاليم الإسلامية في أسسها الكبرى لألفيناها تمثّل العدل الوسط بين الأديان والمذاهب والفلسفات القديم منها والحديث؛ إذ هذه في أكثرها تمثّل تطرفات متقابلة في تفسير الوجود وتوجيه حياة الإنسان، فتميل إلى هذا الجانب أو ذاك، وتنحرف عن الوسط القوام الذي يقع فيه الإسلام بينها، ثم تقف فيه الأمّة الإسلامية بين الأمم.

ففي تفسير الوجود تقف مذاهب في الجهة التي ترى أن هذا الوجود المادي العالمي ليس هو الوجود الحقيقي، بل هو وجود زائف ليس له من قيمة، بل إنه وجود وهمي خيالي، ليس له في الواقع مصداق، وإنما هو ظل للوجود الحقيقي كما يذهب إليه أفلاطون قديماً، أو هو صدى لما هو في العقل كما يذهب إليه بركلي (Berkeley 1753)، والوجود الحقيقي إنما هو شيء آخر وراء

---

(1) محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار: 2/4.

هذا الوهم المادي، إنه الوجود المتحقّق في عالم المثل التي على رأسها الخير المطلق (الله) كما يراه أفلاطون، أو هو الوجود العقلي كما يراه غلاة المذهب المثالي. ويقابل هذا المنزع في طرف مناقض من يعتبر أن هذا الوجود المادي هو الوجود الحقّ، وأن ما وراءه من وجود غيبي إنما هو وهم وخيال لا مصداق له في الواقع، وهو مذهب المادية الملحدة، المعبّر عنه قديماً بمذهب الدّهريين، والمنتشر اليوم فروعاً عديدة يجمعها المنزع المادي[1]. وبين هذا وذاك تقف المذهبية الإسلامية وسطاً لترى في الوجود المادي وجوداً حقاً، ولكنه وجود ناقص في مقابل الوجود الكامل الذي هو وجود الله تعالى.

وفي تفسير حقيقة الإنسان تقف مذاهب في الطرف الذي يُرى فيه بعداً روحياً صرفاً، ولا يعتبر الجسم إلا سجناً قذراً خسيساً حشرت فيه الروح فينبغي معاملته بالمقت والإضناء لتحرير الروح التي هي حقيقة الإنسان، وتلك هي المذاهب الغنوصية الصوفية، وفي مقابل ذلك تقف مذاهب أخرى ترى أن حقيقة الإنسان هي بعد مادي، وليس فيه وراء ذلك من حقيقة روحية، وهذا موقف المذاهب المادية المعاصرة على اختلافها. وفي الوسط بين هذين الطرفين يقف المبدأ الإسلامي ليرى في الإنسان بعدين متوازيين: مادي وروحي، وفق قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ (صٓ/ 72،71)، وهما عنصران متوازنان في التركيب والمطالب، وتتألّف حقيقة الإنسان منهما على أساس هذا التوازن[2].

وفي تفسير الكيان الجماعي للإنسان تقف مذاهب في طرف يعتبر فيه أن الفرد هو الحقيقة الأولى، وهو الحقيقة الأعلى، وليس المجتمع إلا صدى للفرد فينبغي أن يكون في خدمته بإطلاق، وتلك هي مذاهب الفردية المفرطة التي قامت عليها الحضارة الفرعونية، وتقوم عليها اليوم الحضارة الغربية في

---

(1) راجع: يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية: 84 وما بعدها. وتاريخ الفلسفة الحديثة: 163 وما بعدها، 400 وما بعدها. وراجع أيضاً: محمد تقي اليزدي ـ محاضرات في الأيديولوجية المقارنة: 65، 74.

(2) راجع: محمد قطب ـ منهج التربية الإسلامية: 1/151، وعبد المجيد النجار ـ العقل والسلوك في البنية الإسلامية: 58 وما بعدها.

عمومها، وتقف مذاهب أخرى في طرف مقابل لترى أن المجتمع هو الحقيقة الأولى، فيجب أن يهدر الفرد لفائدة الجماعة، وذلك ماتقوم عليه المذاهب الاشتراكية في عمومها. ويقف المبدأ الإسلامي في الوسط ليوازن بين الفرد والمجتمع، فيمتدّ كل منهما إلى الحد الذي يثبت فيه كيانه، وتتحقّق فيه مصلحته دون إجحاف بمصلحة الآخر[1].

ومثل هذه الوسطية تتحقّق في مجالات عديدة تتقابل فيها المذاهب، ويتوسّط فيها المبدأ الإسلامي، مثل التقابل بين الدّنيا والآخرة، وبين العقلانية والحسية، وبين الشحّ والتبذير[2] وأضرابها من المتقابلات[3].

وقد أصحبت هذه الوسطية في المبادئ الإسلامية سيرة للمسلمين بَنَوا عليها حياتهم كلها فكراً وسلوكاً، فإذا هذه الحياة تقوم على العدل في التصوّر الوجودي يُتّخذ فيه العالم المادي باعتباره حقيقة واقعية مأخوذة بالاعتبار والاحترام منطلقاً للتعمير، ومزرعة للاستثمار، ولكنهما تعمير واستثمار لا يبتغيان لذاتيهما بل يتّجه بهما إلى الوجود الأكمل وهو الله تعالى ابتغاء لمرضاته. وإذا بصورة الحياة تجري على توازن بين مطالب الجسم المادية ومطالب الروح المعنوية: تمتّعاً بطيبات الرزق دون حرمان في اتجاه روحي إلى الله تعالى بالعبادة، كما تجري على توازن بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع دون إهدار لهذا أو لذاك. وتجلّى ذلك العدل كله في الحضارة الإسلامية كما نرى في آثارها المكتوبة والمرسومة، وفيما بقى منها سارياً في حياة الأمة. ولك أن ترى شاهداً على ذلك في هذه العلوم السلوكية الروحية وتلك المادية الكونية، وفي هذه الآثار العمرانية مثل المدن الإسلامية التي امتزج فيها المعمار المادّي مع البعد الروحي المتمثّل في صياغتها على أساس

---

(1) راجع: محمد قطب ـ منهج التربية الإسلامية: 1/162 وما بعدها.

(2) انظر الوسطية بين الدنيا والآخرة في قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ﴾ (القصص/ 77)، والوسطية بين الحس والعقل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ (الإسراء/ 36)، والوسطية بين الشح والتبذير في قوله تعالى؛ ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ (الإسراء/ 29).

(3) راجع: محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار: 2/4.

التوحيد كما مرّ بيانه، بحيث يمكن القول إنّ هذه الوسطية كانت قاعدة أساسية من قواعد فقه التحضّر الإسلامي في جوانبه الفكرية والسلوكية التعميرية على حدّ السواء.

ومن هذا الموقع الوسطي وقفت الأمة الإسلامية على ملحظ من التّطرفات المتقابلة تشهد بلسان حالها على الناس في مواقعهم الطرفية بأن الحق الذي يلائم فطرة الإنسان، والذي يمكّنه من الرّقي الذي فيه سعادته إنما هو في الموقع العدل الوسط، وقد أنْصَتَتْ إلى تلك الشهادة الحالية أقوام من الذين أرهقهم التّطرف ذات اليمين أو ذات الشمال، فتراجعوا بها إلى الوسط العدل، تراجعاً عبّر عنه قديماً بعض يهود المدينة حينما وجدوا في دينهم إصراً وأغلالا، فقال بعضهم لبعض: «اذهبوا بنا إلى هذا النبي فإنه نبي بُعث بالتخفيف»[1]. وهو الذي كان حديثاً موقفاً للكثير من أهل الغرب الذين دخلوا الإسلام هروباً من المادية الغليظة التي عليها المذاهب السائدة فيه.

وقد ظلّت هذه الشهادة الوسطية للأمّة قائمة على مرّ الزمن، إلا أنها تتألّق أحياناً فينجذب إليها كثير ممن يرهقهم التّطرف، كما كان في عهد ازدهار التحضّر الإسلامي حينما تقاطرت إليها الشعوب تلوذ بتوازنها من إغراق الروحانية الغنوصية، وفظاظة المادية الدهرية وتخبو أحياناً أخرى كما هو وضعها اليوم، والحال أن العالم مهيّأ للانصياع لشهادة الوسط بما يعاني من قحول المادية وجفافها لو وُجد من يظهر شهادة العدل الوسطي بلسان الحال ولسان المقال.

ب ـ **شهادة العدل الحكومي**: تلك التي أوضحناها آنفاً هي شهادة عدل بمقتضى الموقع الوسط الذي تقع فيه الأمّة الإسلامية بين الناس، وتكمّلها شهادة عدل ثانية، هي شهادة العدل فيما يكون لها من أحكام فيهم، سواء تعلّق ذلك بأوضاع خصوصية بينها وبين أفراد من الناس أو فئات وشعوب، أو تعلّق بأوضاع عامّة تشمل المجتمع الإنساني بصفة عامّة.

---

(1) أخرجه أبو داود في الحدود، باب في رجم اليهوديين، وراجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 547/3.

والحكم في أصله هو كما قال الراغب: المنع منعاً لإصلاح[1]، فيكون الحكم بين الناس هو منع بعضهم من بعض بما فيه الخير والصلاح. ويكون العدل في الحكم هو معاملة الناس بالسّوية بحيث ترجع الحقوق إلى أهلها، ويمنع المعتدون عليها من الاستئثار بها دون أهلها.

وشهادة العدل في الحكم هي الالتزام بالعدل القاضي بالتسوية بين الناس في حقوقهم، ومنع التعادي فيهم تعادياً يفضي إلى جور بعضهم على بعض، فالواقف على العلاقات بين الناس إذا كان موقفه موقف رعاية للعدل بينهم وحماية لحقوقهم فهو شاهد عدل في حكمه، وإذا كان واقفاً موقف اللامبالاة مما يدور من الجور، أو موقف المعين عليه المسهم فيه فهو شاهد جور وزور.

وقد جاءت التعاليم الإسلامية تأمر بشهادة العدل في الحكم بين الناس، وهو أمر مكرّر ومؤكّد مما يرقى به إلى أن يكون مقصداً أساسياً من مقاصد الشريعة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ (النساء/ 58)[2]. وفي صياغة هذه الآية وسياقها دلالات هامة؛ ذلك أنها جاءت عقب بيان لأحوال أهل الكتاب في تحريفهم الكَلِمَ عن مواضعه، وفي كتمانهم للحقّ، وعملهم على الإضلال، وتزكية أنفسهم بغير حق، مما ينتهي في خلاصته إلى إخلال هؤلاء بالأمانة، وتزويرهم في الشهادة، وجورهم في الأحكام، فناسب هذا الموقف الخائن الجائر لهذه الأمّة إزاء الناس أن يؤمر المسلمون باعتبارهم أمّة بأن يكونوا أمّة تؤدّي الأمانة وتحكم بالعدل إزاء الناس كافّة سواء من كان ضمن دائرتها أو من كان خارجاً عنها كما تؤكّده صيغة العموم[3].

---

(1) الراغب الأصبهاني ـ المفردات: 248.

(2) راجع مجموعة من الآيات والأحاديث في الحكم بالعدل في: الرازي ـ التفسير الكبير: 10/145، ومحمد رشيد رضا ـ تفسير المنار: 5/172.

(3) أغلب المفسرين يهملون البعد الأممي في الحكم بالعدل في هذه الآية، ويقصرونها على معان جزئية في الحكم بين المتخاصمين في دائرة الأمة الإسلامية. ومن أكثر من اقترب من التعميم القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن: 5/258، في حين أن السياق يقضي بأن يكون الحكم بالعدل موقفاً للأمة الإسلامية إزاء الأمم كافّة.

وبمقتضى هذا الأمر فإن الأمّة الإسلامية في ممارستها الحضارية مطالبة بأن تكون شاهدة بالعدل في أحكامها سواء تعلّق ذلك بأحكامها الداخلية في علاقة حاكمها بمحكومها، أو في علاقة أفرادها وفئاتها بعضهم ببعض، أو تعلّق بصلاتها بالناس عامّة، أو في موقفها من الوضع الإنساني العامّ في علاقات بعضهم ببعض. ولهذه الشهادة بالعدل في دوائرها المختلفة مستويات ومظاهر متعدّدة، ربما يكون من أهمّها المظاهر والمستويات التالية:

الأول: الشهادة بالعدل في وصف المحكوم عليهم، من حيث أوضاعهم ووقائعهم وأحوالهم، ومن حيث أقوالهم وآراؤهم ومعتقداتهم، والتثبّت في ذلك والتحرّي قدر الوسع، فإن الحكم بالعدل يقتضي العدل في هذا الوصف. وقد كان القرآن الكريم يحرص كل الحرص في إصدار الأحكام على الأقوام والأفراد على أن يصوّر مواقفهم وأقوالهم ومعتقداتهم بالعدل، ولذلك تكثر فيه الحكاية لأقوال أهل الأديان خاصّة صادرة عنهم أنفسهم إمعاناً في التحرّي لتتحقّق شهادة العدل. ومن المواقف النبوية المعبّرة على هذا المعنى أنه لما جاءه اليهود يستفتونه في رجل وامرأة منهم زنيا ويريدان الإفلات من عقوبة التوراة تحرّى في ذلك تحرّياً شديداً «فلم يكلّمهم حتى أتى بيت مدرَاسهم، فقام على الباب فقال: أنشدكم الله الذي أنزل التوراة على موسى، ما تجدون في التوراة على من زنى إذا أحصن»[1]، ولم يغادرهم حتى تبيّن الحقيقة التي أرادوا إخفاءها، فحكم على الزانيين بحكم التوراة وهو الرجم، إنه العدل في تبيّن الوضع على حقيقته، وتوصيفه كما هو في الواقع.

الثاني: الشهادة بالعدل في تعيين الحقوق لأصحابها بناءً على شهادة الوصف، وتأسيساً على قيم المساواة والنصفة، واعتباراً لحقوق الإنسان وكرامته. وقد جاء في التشريع الإسلامي في هذا الباب أحكام تخصّ المسلمين وغير المسلمين في حالات السّلم والحرب، وفي مضمار أوضاع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وفي مجال العلاقات الدولية، وهي أحكام قائمة على العدل

---

(1) أخرجه أبو داود، كتاب الحدود، باب في رجم اليهوديين، وراجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 546/3.

كما شهد به المنصفون من غير المسلمين[1].

الثالث: الشهادة بالعدل في المستوى التنفيذي الذي تردّ فيه الحقوق إلى أصحابها في الواقع بعد ما يقع تقرير الحكم وتعيينه نظرياً بناءً على شهادة الوصف. ويدخل في هذه الشهادة ردّ المظالم وتنفيذ الأحكام داخل نطاق الأمّة، كما يشمل نجدة المظلومين والمقهورين والمعتدى عليهم في النطاق الأممي لتخليصهم من الاستبداد والطغيان أينما وجد مستبدّ ظالم ومقهور مظلوم، ومهما كان نوع الظلم مادياً كاغتصاب الأموال وتسخير الأبدان، ومعنوياً كالإكراه في المعتقد ومصادرة حرية الرأي. لقد قرر الإسلام هذا الضرب من الشهادة على الأمّة الإسلامية، وكلّفها بأن تكون شاهدة على الناس بالعدل بينهم فيما يتظالمون فيه لتقف إلى جانب المستضعفين، وتنصر المظلومين حتى تردّ إليهم حقوقهم، وتكفّ أيدي الظلم عنهم، وذلك ما يقرّره قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ (التوبة/ 6).

وقد قامت الأمّة الإسلامية بشهادة العدل أيام تحضّرها في مظاهرها ومستوياتها الثلاثة، حيث نهضت علوم بأكملها تشهد شهادة وصف عادلة بأحوال الأمم وآرائها ومعتقداتها، وبناء على ذلك الوصف العادل تتّخذ المواقف منها ومن ثقافاتها. وخذ مثالاً في ذلك ما صنعه الإمام الغزالي في كتابه «مقاصد الفلاسفة»، وابن حزم في كتابه: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، والبيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة» إنها شهادات في وصف آراء ومعتقدات الفلاسفة والهنود والنصارى والمسيحيين بلغت من النصفة والعدل ما صارت به مراجع لسلالات هؤلاء الأقوام أنفسهم، وللدارسين والباحثين من مختلف المشارب قديماً وحديثاً.

وكذلك سلكت الأمّة الإسلامية في عموم سيرتها سيرة الحكم بالعدل على الناس المتصلين بها أفراداً وفئات ودولاً، في أحوال السلم والحرب[2]. وليس نهوض الأمة بالجهاد ونشر الدعوة إلا مظهراً لتحرير المظلومين، فقد كانت

(1) راجع على سبيل المثال: مارسيل بوازار ـ إنسانية الإسلام: 229 وما بعدها.
(2) راجع في ذلك: عبد الكريم زيدان ـ أحكام الذميين والمستأمنين (ط مؤسسة الرسالة، بيروت).

الشعوب ترزخ تحت استبداد الظلمة في فارس والشام ومصر وغيرها، فاقتضت شهادة العدل على الناس أن يرفع المسلمون يد الظلم والاستبداد على المستضعفين في أموالهم وأبدانهم وعقولهم. وإذا كانت تحدث في هذا الشأن أحداث مخالفة فإنها ليست إلا أخطاءً تنفيذية، وإلا فإن النسق العام هو نسق التحرير، وإرجاع الحقوق إلى أصحابها من مغتصبيها. وليس ما يروّج له بعض المزوّرين من صبغة التعدّي في الفتوح الإسلامية إلا أقوالاً لا تصمد عند التحقيق، وخذ مثالاً في ذلك أمر الجزية التي يعتبرها هؤلاء ظلماً وعدواناً، فهي في حقيقتها ليست إلا مقابلاً لما ينهض به المسلمون من الدفاع والمنعة عمّن تؤخذ منهم، وهو أمرهم معفون منه، وذلك ما كتب به خالد بن الوليد ـ رضي الله عنه ـ إلى أحد رؤساء القوم بالعراق قائلا : «هذا كتاب من خالد بن الوليد لصلوبا بن سطونا وقومه، إني عاهدتكم على الجزية والمنعة، فلك الذمّة والمنعة، وما منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا»[1].

لقد بُني التحضّر الإسلامي على هذه الشهادة العدل: حكماً وصفياً على أحوال الناس وآرائهم وأقوالهم، وحكماً تنفيذياً في التعامل بالقسط، وفي نصرة المظلومين المسلوبة حقوقهم برفع يد الظلم عنها وتمكينهم منها، فأصبحت هذه الشهادة عنصراً من العناصر الفقهية في التحضّر الإسلامي. وأين من هذا الفقه الحضاري ما قاساه أهل الأندلس المسلمون من اضطهاد محاكم التفتيش، فأصبحوا بين قتيل وطريد ومكره في الدين. وأين منه ما قامت عليه حضارة الغرب من روح الاستعلاء التي أفضت إلى حركة الاستعمار، كما أفضت إلى التمكين لإسرائيل في أرض فلسطين بتشريد أهلها وتقتيلهم. وأين منها ما يدّعى بهتاناً من نصرة المظلومين في الكويت لمّا غزتها العراق وليس ذلك في حقيقته إلاّ لتحقيق المصلحة الخاصة للرجل الأبيض، في حين إن مئات الآلاف من المسلمين يسحقون سحقاً في البوسنة وكوسوفو وعيون الرجل الأبيض المتحضّر لا تراهم إلا نفاقاً وبهتاناً.

تلك هي الشهادة على الناس التي يقوم عليها التحضّر الإسلامي تأسيساً في مبادئ الدين، وتطبيقاً في السيرة العملية للحضارة الإسلامية. إنها شهادة تنطلق من تصوّر عقدي للإنسان الذي خلق للنعمة، وكرّم تكريماً، وحمّل الأمانة تعظيماً،

---

(1) عن محمد رشيد رضا ـ الوحي المحمّدي: 143.

وبناء على ذلك فإن التحضّر الإسلامي يشهد على الناس بشهادة العلم بحقائق الديـن والكون والناس، ثم شهادة على النّاس بتبليغ تلك الحقائق تبليغ إنقاذ وإصلاح ونشر للخير، شهادة عدل في الموقع الوسطي بين المتطرفات في الأفكار والسلوك، ليكون ذلك الموقع مثوبة لمن ترهق فطرته مسالك التطرف، وشهادة عدل في الحكم بين الناس بالتعامل المتساوي معهم، وبِرَدّ جائرهم عن مظلومهم، ونصرة المستضعفين والمقهورين. هذه هي شهادة التحضّر الإسلامي على الناس، وهي شهادة لا يضيرها خروقات الأفراد والحالات الجزئية المعزولة إذا ما ظلّت قائمة في عمومها زمن التحضّر. وهي إذا ما خفتت بانحدار الأمّة، فإنه لا ينهض تحضّر إسلامي إلا على أساسها، وإلا فهو تحضّر غير إسلامي. وما أكثرها من حضارات لا يبالي أهلها بالناس إلا أن يتّخذوهم مرقاة لأغراضهم الخاصّة: إنجازاً لمقابر تسحق صخورها آلافاً مؤلّفة من الناس كا هو شأن حضارة فرعون، وتحقيقاً للرفاه المادي من مقدّرات الشعوب كما هو شأن حضارة الرجل الأبيض.

الفصل الثالث

ارتفاق الكون

تمهيد

الكون بعناصره المتنوّعة هو المسرح الذي يمارس عليه الإنسان التحضّر، وهو في ذات الوقت المادة التي يصنع منها حياة التحضّر في بعدها الحسّي أساساً، وفي بعدها الروحي أيضاً. فالإنسان يحيى على وجه الأرض حياة تحكمها إلى حدّ كبير ظروف الطبيعة، فتحدد مناشطها، وتوجّه سيرها، ولكنه مع ذلك بما أوتيه من الإرادة والعقل يعاكس ذلك التحكّم في جوانب منه، فينشئ من بين الخضوع والمعاكسة حياته المتحضّرة على الأرض، ويستخدم عناصرها لترسيخ تلك الحياة وتنميتها، فإذا الحضارة ثمرة في وجه من وجوهها لعلاقة الإنسان بالكون، وأثر من آثارها.

وليس الإنسان في صلته بالكون يتعامل معه تعاملاً تلقائياً غفلاً من تصوّر أيديولوجي له، بل هو على العكس من ذلك يحمل في ذهنه صورة عقدية له منذ القدم، وظلّ يحملها باستمرار، وذلك في نطاق تصوّره للوجود عامّة، ولعلّ ما رافق حياة بعض الناس من تأليه لعناصر طبيعية منذ القدم إلى الآن يمثّل أجلى مظهر لعلاقة ذهن الإنسان العقدية بالكون وإن يكون مظهراً منحرفاً في هذه العلاقة.

وإذا كان التعامل اليومي للإنسان مع الطبيعة في سبيل تسديد حاجاته المباشرة يبدو تعاملاً تلقائياً، فإن التأمّل العميق يفضي بنا إلى الوقوف على أنّ ما يبدو من علاقة تلقائية، إن هو إلا مندرج في حقيقته في إطار أيديولوجي كلّي يتحرّك من خلاله الإنسان في كل معاملاته الجزئية الفرعية التي يصنع بها تحضّره على الأرض بحيث يكون البعد العقدي للكون في ذهن الإنسان هو المسيّر لتصرّفاته الحياتية إلى حدّ كبير.

وبناء على ذلك فإن البعد العقدي للكون يعتبر عنصراً أساسياً في التحضّر من حيث نشوؤه وتطوره أساساً، ومن حيث صبغته ومنحاه بعد ذلك؛ وذلك لأن الصورة التي يحملها الإنسان عن الكون من حيث مأتاه ومصيره، ومن حيث طبيعته وتركيبه، ومن حيث قيمته وعلاقته بالإنسان، هي التي ستكون محدّدة لموقف الإنسان العملي من الكون: التحاماً به واقتحاماً لمناكبه، أو ابتعاداً عنه، وانكماشاً عن السعي فيه، واستعلاء عليه وتسخيراً له في منافعه، أو تخوّفاً منه وتذلّلاً له. وتاريخ الحضارات الإنسانية شاهد على هذا المعنى، فهذه الحضارات يصطبغ السعي الحضاري للإنسان فيها بصبغة تصوّره العقدي والفلسفي للكون، فربّ حضارة قامت على تصوّر أن الكون المادي موجود خسيس مقيت فاصطبغت بصبغة روحية غارقة في الأشواق المجرّدة للروح والعقل، شأن الحضارة الغنوصية في الشرق القديم، وربّ حضارة أخرى قامت على تصوّر أن الكون نعمة إلهية مسخّرة للإنسان، فاصطبغت بصبغة استثمارية تقوم على السعي في الكون بالانتفاع بمرافقه، وتنمية الحياة من خلالها شأن الحضارة الإسلامية.

ومن خلال هذه العلاقة بين الفكرة الأيديولوجية عن الكون وبين نمط التحضّر الذي يصبطغ بها، يتبيّن أن التعامل الحضاري مع الكون ينبني في كل حضارة على قواعد خاصّة بها، مشتقّة بصفة أساسية من تلك الفكرة الأيديولوجية، وتوجّه تلك القواعد كل التصرّفات إزاء الكون في مجال العلاقة المعنوية والمادية به، سواء تمثّلت في الاستكشاف المعرفي والاستلهام الجمالي الفنّي، أو في الانتفاع المادي بمقدّرات الكون. وتختلف هذه القواعد من حضارة إلى أخرى باختلاف التصورات الأيديولوجية، فتتقارب بقدر ما تتقارب، وتتباعد بقدر ما تتباعد، حتى ليمكن القول إن لكل حضارة فقهاً في التعامل الكوني مؤلّفاً من جملة تلك القواعد المتميّزة.

والتحضّر الإسلامي في تجربته السالفة، وفيما يراد له من استئناف مستقبلي يختص بفقه مميز في تعامله الكوني، وهو فقه مشتقّ بصفة أساسية من الصورة العقدية للكون التي جاء بها القرآن الكريم متميّزة عن الصور في الأديان والفلسفات الأخرى، فمن تلك الصورة تنبني مقتضيات منطقية في التعامل مع الكون معنوياً

ومادياً، وهي مقتضيات صدّقتها التجربة الحضارية السالفة، حيث جرت تلك التجربة على قواعد في مباشرة الطبيعة بالاستعلام والاستثمار تؤلّف في مجموعها ما يمكن أن نعدّه فقهاً للتحضّر الإسلامي في مباشرة الكون. ولا شكّ أن ذلك الفقه هو الذي أفضى إلى النمط المخصوص للحضارة الإسلامية، وهو أيضاً ما يتوقّف عليه تحضّر في المستقبل يتّصف بالصفة الإسلامية.

ويمكن أن نضع ترجمة عامّة لفقه التحضّر الإسلامي في التعامل الكوني عبارة «ارتفاق الكون»؛ وذلك لأن لفظ «الارتفاق» يشير في مدلوله اللغوي إلى معنيين أساسين هما المعنيان اللذان يحكمان علاقة الإنسان بالكون في التصور الإسلامي، وتجري عليهما بالتالي مباشرة الكون في بناء التحضّر: أما أولهما فهو الرفق الذي هو اللطف بالشيء ضد العنف. وأما الثاني فهو الانتفاع والاستعانة[1]. وإلى هذين المعنيين تتراجع كثير من القواعد الجزئية في فقه التحضّر الإسلامي في العلاقة بالكون، ولذلك فإننا سنوردهما فيما يلي أساسين رئيسيين لذلك الفقه نشرح من خلالهما قواعد التعامل مع الكون في الحضارة الإسلامية كما كانت قائمة، وكما نريد أن تقوم مستأنفة. ولمّا كان التعامل مع الكون في كل من محوري الانتفاع والرفق ليس إلا ثمرة للتصور العقدي له، فإننا نبين أولاً عناصر هذا التصور كما جاء في العقيدة الإسلامية:

1. الأساس العقدي لعلاقة الإنسان بالكون:

جاءت التعاليم الإسلامية حافلة بالبيان لعلاقة الإنسان بالكون، من الناحية المبدئية العقدية، ومن الناحية الإجرائية. وقد كانت هذه البيانات مؤسسة على ما يحقق الغرض الذي من أجله وجد الإنسان، وهو تحقيق الخلافة، من حيث إن التصرف الإنساني في تعامله مع الكون يخضع لتصوّره العقدي فيه إن إحجاماً عنه وانزواء، أو اقتراباً منه واستثماراً، وإن غلظة معه واستهتاراً، أو لطفاً به وملاينة

---

(1) جاء في لسان العرب (مادة: رفق)، الرفق: ضد العنف، ويقال أرفقته أي نفعته، والمرفق: ما استُعين به، ويقال: ارتفق به، أي انتفع، واستعان به. وهكذا تدور جلّ معاني هذه المادة على معنيين أساسين هما: الرفق والانتفاع.

كما مرّ ذكره. وبناء على ذلك فإنه لا يمكن فهم قواعد التحضّر الإسلامي في تحليلها تاريخياً، أو في بنائها مستقبلياً إلا بالوقوف على الصورة العقدية للعلاقة التي صوّرها الإسلام بين الإنسان والكون. وبالرجوع إلى القرآن الكريم يتبيّن أن تلك الصورة تقوم على ثلاثة عناصر أساسية هي التالية:

أ ـ **الوحدة والتوافق بين الإنسان والكون:** ما فتئ القرآن الكريم يركّز في الأذهان حقيقة التوافق بين الإنسان والكون بأساليب مختلفة وعلى مستويات متعدّدة، مبرزاً وجوه التشابه بينهما، ومظاهر الوحدة في المأتى والمصير والسيرورة التي بينهما، بحيث يتحصّل من ذلك كلّه تصوّر بأن الإنسان ليس إلا عنصراً من عناصر الكون لئن كان يتميّز بخصوصية عن سائر الكائنات إلا أنه في أساسه جزء منه، يشترك معه في أكثر أحواله، ويتوافق معه في جلّ أحكامه المادية.

ومن أبرز مظاهر التوافق بين الإنسان والكون التوافق الوجودي، فهما معاً ينتميان إلى طرف واحد من طرفي الوجود، وهو الوجود النّاقص الذي يقابله الوجود الكامل وهو الله جل جلاله. وانحياز الإنسان إلى الكون في الوجود يجعله متوافقاً معه في المأتى وهو خلق الله الذي يسري على العالم كله ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان/ 2) ومتوافقاً معه في المصير، وهو الرجوع إلى الله ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ (المائدة/ 18). ومن مظاهر التوافق التركيبي بينها، فهما راجعان إلى نفس العناصر في المنشإ، وليس الإنسان على ما يبدو عليه من مفارقة ظاهرية لعناصر الكون إلا ناشئاً مثلها من تراب ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ (الحج/ 5) وهو يشترك بعد ذلك مع العناصر الحية في مادة الماء ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ﴾ (النور/ 45).

ويتجاوز التوافق التركيبي الاشتراك بين الإنسان والكون في عنصر التركيب إلى الاشتراك في الكيفية التركيبية، فكلاهما مقدّر على كيفية التزاوج كما في قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات/ 49).

وكلاهما يسري عليه قانون التقدير الذي خلق الله به الأشياء كلها كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر/ 49)، وهو القانون الذي يضبط المقادير الكمية والكيفية المحدّدة في الموجودات كلّها، فيتمّ به توازن الموجودات وتكاملها جميعاً[1].

ومن مظاهر التوافق بين الإنسان والكون خضوعهما جميعاً لقهر القانون الإلهي الذي يلهج بالخضوع له كل مفردات الوجود بلسان حالها كما يصوّره قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء/ 44). ومن أمثلة ذلك الخضوع انتظام الموجودات الكونية جميعاً بما فيها الإنسان في قانون الحركة والتغيّر الذي لا يملك أيّ شيء إلا الانخراط فيه، فإذا العالم كله حركة دائبة وتغيّر مستمر من الذّرة إلى المجرّة، وهو التغيّر المفضي إلى الهلاك العاجل أو الآجل، كما صوّره قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص/ 88).

وتنتهي هذه المعاني المصوّرة للتوافق بين الإنسان والكون إلى تقرير الاعتقاد بأن الإنسان ليس إلا جزءاً كونياً يجري عليه ما يجري عليه، وليس بينهما من التناقض شيء، بل هما مشمولان معاً بدورة التكامل الوجودي التي يعطي فيها كل عنصر ويأخذ بما يفضي إلى وضع من التوازن والانسجام الكوني الذي يقوم فيه الإنسان بدور مهمّ.

ب ـ استعلاء الإنسان: إذا كان الإنسان متوافقاً مع الكون على النحو الذي بيّنّاه آنفاً، فإن ذلك لا يعني التساوي القيمي بين الطرفين، بل على العكس من ذلك جاءت العقيدة الإسلامية تقرّر أن الإنسان متميّز عن الكون في الميزان القيمي تميّز رفعة واستعلاء. وقد جاء القرآن الكريم يبيّن هذه الحقيقة، ويؤكّدها تأكيداً، فكلما ذكر الإنسان في معرض الموجودات الكونية خُصّ بالتميز والإعلاء، ووضع في المكانة الجُلّى من سلّم التفاضل القيمي للمخلوقات، وذلك ما أجمله قوله تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء/ 70).

---

(1) راجع في هذا المعنى: الرازي ـ التفسير الكبير: 29/ 73.

ويبدو استعلاء الإنسان على الكون في القيمة ابتداء من الوضع القطبي الذي تبوّأه آدم عليه السلام بالنسبة لموجودات الكون كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ (الحجر/ 28 ـ 29). فهذا التكوين الجامع للمادة والرّوح أصبح به الإنسان كما قال الراغب الأصبهاني: «من حيث إنه صَغُرَ شكله وجمع فيه قواه هو كالمختصر من العالم؛ فإن المختصر من الكتاب هو الذي قُلّل لفظه واستُوفي معناه، والإنسان هكذا هو إذا اعتبر بالعالم»[1]. فكأنّ الإنسان إذن هو قطب العالم في تركيبه لجمعه في ذاته الصغيرة ما تفرّق من العناصر في موجودات الكون العريضة.

وبالإضافة إلى هذه القطبيّة التكوينية تتحقّق في الإنسان كمظهر استعلاء قطبيّة معرفية تتمثّل فيما خُصّ به من استيعاب معرفي للكائنات، فهو مهيأ بوسائله الإدراكية لأن ينقل العالم الخارجي في صورته الكمية والكيفية إلى عالمه الداخلي، فيصبح هذا الكائن الصغير يحمل في ذاته ذلك العالم الكبير، وتحصل له من ذلك خاصّة القِوامة والإشراف على سائر الكائنات، وهو ضرب من الرفعة أكّده قوله تعالى في قصة خلق آدم بقوله: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾ (البقرة/ 31 ـ 32).

وتشخيصاً لهذا التميّز الإنساني تميّز رفعة عن موجودات الكون صوّر القرآن الكريم كيف أن مقدم الإنسان إلى الكون تغيّرت به النّسب بين الموجودات، حيث أصبح هو القطب الذي ترنو إليه المخلوقات الكونية جميعاً، وتتحدّد قيمتها بقدر ما تقترب منه أو تبتعد عنه، وشاهد ذلك نيل الملائكة وقد كانوا أشرف المخلوقات[2] الرضى الإلهي بسبب سجودهم لآدم طاعة لله، ونيل إبليس اللعنة والخسران لامتناعه عن السجود، وما ذلك إلا رمز لتحول قطبيّة

(1) الراغب الأصبهاني ـ تفصيل النشأتين: 76.

(2) اختلف المفسرون فيما إذا كان الملائكة أفضل من آدم أم هو أفضل منها. راجع مختلف الآراء في: الرازي ـ التفسير الكبير: 1/ ص 215 ـ 234.

العالم القيمية في اتجاه القادم الجديد ألا وهو الإنسان الذي يعتبر مقدمه أكبر حدث في تاريخ الكون[1].

جـ - **تسخير الكون للإنسان:** إن رفعة الإنسان وعلوّ شأنه بالنسبة للكون كما قرّرته العقيدة الإسلامية اقتضت حقيقة أخرى طالما أكّد عليها القرآن الكريم لتستقرّ في النفوس، وتكون أساساً للتعامل مع الكون، وتلك هي حقيقة تسخير الكون للإنسان تسخيراً كان به ممحّضاً لخدمته وتحقيق نفعه في جملته وفي تفاصيله، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية/ 13).

ويتبيّن هذا التسخير ابتداء من خلق الكون في غايته الأساسية. فالكون إنما خلق من أجل الإنسان، كما يفيده قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ (البقرة/ 29)، وما في الأرض لا يحفظ له وجود إلا بما فوق الأرض من غازات وشمس وقمر وسواها، فيكون كل الكون إنما خُلق من أجل الإنسان ابتداء؛ ولذلك فقد رُكّب على قوانين كمّية وكيفية تحكم عناصره، وتناسب تماماً الكيان الإنساني في وجوده، وفي حفظ حياته وتنميته، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴾ (إبراهيم/ 33)، فتسخير الشمس والقمر إنما هو دلالة على تسخير المادة الكونية بأكملها، وتسخير الليل والنهار إنما هو رمز لتسخير المقادير الكيفية في نسب العناصر الكونية وعلاقتها ببعضها.

وبالإضافة إلى مظاهر التسخير المادي للكون لإقامة حياة الإنسان المادية، فإنه مسخر له أيضاً تسخيراً معرفياً، وهو ما يبدو في انبنائه مادّة وحركة على قوانين ثابتة لا تتغيّر مما يتيح للعقل الإنساني أن يرصد ظواهر الكون فيتمكّن بالمقارنة والحكم من النفاذ إلى تلك القوانين، فيعرف حقائق الموجودات

---

(1) راجع في هذا المعنى: عائشة عبد الرحمن. القرآن وقضايا الإنسان: 34. وراجع في نسبة الإنسان من الكون واستعلائه عليه بصفة عامة بياناً وافياً في: الراغب الأصبهاني ـ تفصيل النشأتين: 68 وما بعدها، والرازي ـ التفسير الكبير: 21/ 14 وما بعدها. وراجع أيضاً: حامد صادق قنيبي ـ الكون والإنسان في التصور الإسلامي: 99 وما بعدها.

الكونية، وذلك هو أول الطريق للاستفادة منه كما أنه أول الطريق لمعرفة الحقيقة الإلهية، وهو ما يفسّر ذلك التوجيه القرآني الدائم للنظر في الآيات الكونية والتدبّر فيها. إن الكون بني على سنن وقوانين تناسب سنن وقوانين العقل في الفهم، وذلك مظهر عظيم للتسخير جاء مبيّناً في العقيدة الإسلامية، فاعلاً في عقول المؤمنين بها موجِّهاً لتصرّفهم الكوني بحسبها.

إن هذه العناصر الثلاثة في التصور العقدي للكون: الوحدة، والاستعلاء والتسخير هي التي تشكّل المنحى الحضاري للمسلمين في سعيهم الحضاري، وكلما كان وعيهم بها أعمق كانت فعاليتهم الحضارية أثرى وأنضج، وأكثر اتصافاً بالصفة الإسلامية، والعكس صحيح. ولا يمكن أن يقوم تصحيح للمسار الحضاري، أو استنهاض له إلا على أساس من التصحيح والاستنهاض لهذه العقيدة الكونية في العقول، وذلك في كلّ من محوري العلاقة بالكون من الوجهة الإسلامية: علاقة الانتفاع، وعلاقة الرفق.

2 . ارتفاق الانتفاع بالكون[1]:

من المعاني البدهية التي تحصل في الذهن من علاقة الإنسان بالكون معنى الانتفاع. فالإنسان ركّب في طبيعته بحيث تتوقّف حياته في وجودها بله في نموّها على مرافق الكون من ماء وهواء وغذاء، وهو قد هُدي بالفطرة إلى الانتفاع بتلك المرافق. ولكن ما نقصده هنا هو ذلك السعي الإنساني الإرادي المكتسب الذي يبذله في الانتفاع بالكون فيما فوق السعي الفطري لحفظ الحياة، وذلك لإقامة التحضّر والمضي فيه درجات تطول أو تقصر، ولكنها تتجاوز الاستجابة الفطرية لسدّ ضرورات البقاء.

وما من حضارة إنسانية إلا وقد مضت شوطاً في الانتفاع بالكون على هذا المعنى، ولكن الحضارات كثيراً ما تختلف عن بعضها في المرحلة المقطوعة في

---

(1) الانتفاع من النفع، ويستعمل فيما هو خير، وضده الضر، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ (الفرقان/ 3). زاجع في ذلك: الراغب الأصبهاني ـ المفردات: 199، ونستعمل هنا الانتفاع بمعنى طلب ما فيه خير من الكون، والسعي في الانتفاع به.

سلّم الانتفاع، وفي طبيعة الانتفاع نفسه، وفي دوائره وأنواعه. والاختلاف في هذه العناصر قد يفضي إلى الاختلاف في نمط الحضارة. وللتحضّر الإسلامي منحى خاص في الانتفاع بالكون، وهو منحى متكوّن بالتصوّر العقدي الذي سبق بيانه، ذلك التصوّر الذي يشكّل في نفوس المسلمين النزوع إلى الانتفاع كمظهر نفسي إرادي، ثم يشكّل أيضاً القواعد العملية في إجراء الانتفاع على الواقع الكوني، وهي القواعد التي نعتبرها قواعد فقهية في التعامل الحضاري للإنسان إزاء الكون في مجال الانتفاع.

أ ـ دافعية الانتفاع: لا يحصل الانتفاع بالكون فيما فوق الحدّ الفطري الذي يحصّله الإنسان بطبعه إلا بناء على دافعية للانتفاع، تحصل من التصور العقدي لعلاقة الإنسان بالكون. فقد يكون مجتمع مّا على وضع لا يكون له فيه تصوّر واضح لعلاقة الإنسان بالكون، فيبقى بسبب من ذلك ثابتاً على حياة بدائية أو هي أقرب إلى البداوة، وقد يكون مجتمع آخر يحمل تصوّراً لتلك العلاقة، ولكنه تصور يزهّد في الكون، ويصدّ عن الانتفاع به، فتكون حاله قريبة من المجتمع السابق. ولكن المجتمع الذي يحمل تصوّراً للكون يدفع إلى مباشرته بالفعل الانتفاعي، هو الذي تتطوّر حياته نحو وضع التحضّر، ثم تتقدّم فيه بحسب ما يحمل ذلك التصوّر من قوة، وتصطبغ بحسب ما يكون عليه من صبغة.

والنسق العقدي للتصوّر الإسلامي لعلاقة الإنسان بالكون كما مرّ بيانه: وحدة واستعلاء وتسخيراً، هو نسق من شأنه حينما يصبح قناعة عقدية أن يدفع معتنقيه إلى مباشرة الكون مباشرة إيجابية للانتفاع بمرافقه، واستثمار مقدّراته في سبيل إثراء حياتهم وتطويرها، حتى تتمّ لهم حال من السلطنة والقِوامة على الكون تكون سبباً إلى الترقّي المستمرّ في سلّم الخلافة والتعمير، وتحول دون السقوط في أوضاع مرضية في العلاقة بالكون كثيراً ما أعاقت شعوباً ومجتمعات عن استثمار الكون والانتفاع به، بما آلت إليه من اعتزال عنه، أو ارتهان له، أو صراع عدائي معه.

فاعتقاد الوحدة مع الكون والتوافق معه من شأنه أن يؤسّس في الإنسان بعداً

كونياً يُؤسّس في النفس الشعور بالقربى من الكون، وتنشأ من هذا الشعور بالقرابة وشائج من الألفة والوئام، وتنتفي بذلك كلّه مشاعر الخوف والعداء التي تكون نتيجة للتباعد والاغتراب. وهذا الشعور بالوئام والألفة مع الكون يصنع المناخ النفسي الذي تستعدّ فيه نفس الإنسان للإقبال على الكون والانفتاح عليه، والتعامل معه بتلقائية ويسر، وتختفي بذلك حالة التوتّر والجزع اللذين يؤدّيان إلى تعطيل الطاقة الإنسانية، ويصدّانها عن الامتداد الطبيعي الفعّال[1].

إن هذا المناخ النفسي الناشئ من تصوّر الوحدة والتآلف مع الكون هو شرط ضروري للفعل الحضاري، ولكنه غير كاف لتحقيق ذلك الفعل؛ إذ لا بدّ من شعور بالرفعة يقوم مقام المثير لقوى الإنسان المختلفة، المنمّي لها، الدافع بها إلى منطقة الفعالية والتأثير. وإذا ما انعدم هذا الشعور بالاستعلاء على الكون، ووقع في النفس أن الإنسان ليس إلا شيئاً من أشيائه، مساوياً لها أو هو دونها، كان ذلك مثنياً للعزم، دافعاً إلى التراجع عن اقتحام الكون والفعل فيه، وكانت النتيجة إحباط الفعل الحضاري.

وعندما يتحقّق في الإنسان الشعور بالقربى من الكون والوئام معه بما يتيقّن من حقيقة الوحدة، وينشأ فيه العزم على الفعل والنزوع إليه بما يستشعر من الرفعة والاستعلاء، فإنه عند اتجاهه إلى مباشرة الكون بالفعل لاستثماره قد يهوله ما يبدو عليه من ظواهر السطوة والقسوة، وقد يقع في نفسه أنه مستغلق عن الفهم، مستعص على النفع، فيؤدّي ذلك إلى الانكفاء والصدود، والسقوط في مهاوي الانهزام واليأس، وذلك ما يعالجه الإيمان بأن الكون مسخّر للإنسان مصاغ بحيث يستجيب له تقبّلاً لقدومه وحفظاً لوجوده، وانفتاحاً لعقله وإدراكه. فالاقتناع بأن الكون على ما يبدو عليه من عظمة هو ممهّد ومهيّأ بحيث يقبل على الإنسان إذا ما أقبل عليه، ويعطيه إذا ما استعطاه من شأنه أن يدفع بعزمه ونزوعه من مستوى الإرادة الكامنة في النفس إلى المباشرة الفعلية في ثقة واطمئنان بإيجابية المردود.

---

(1) راجع كاصد الزيدي ـ الطبيعة في القرآن: 138، وعماد الدين خليل ـ حول إعادة تشكيل العقل المسلم: 127.

ومع تأكيد القرآن الكريم على تسخير الكون للإنسان كعامل لترشيد الإرادة الإنسانية ودفعها إلى الفعل الحضاري، فإنه حرص أيّما حرص على أن يقيم في نفس الإنسان معادلة دقيقة بين الشعور باستعظام الكون واستغلاقه، وبين الشعور بأنه مسخّر له التسخير الكلّي مما يؤدّي إلى استسهاله وانتظار عطائه المجاني. وتتمثّل تلك المعادلة الدقيقة فيما أشعر به القرآن الكريم من أن الكون مسخّر للإنسان، وأن هذا التسخير ليس هو بالتمهيد الكلّي الذي يجلب للإنسان المنافع في حالة القعود والانطواء، بل إن ذلك التسخير إنما هو تسخير في حالة الإقبال والفعل. وهذه المعادلة تثبت في النفس أن الكون وضعه الله تعالى في الحدّ الوسط الذي يتحدّى الإنسان إلى نقطة التوتّر والقدرة على الاستجابة والفعل والإعمار، ويتجاوز التكشّف الكامل أو الانغلاق الكامل الذي يستحيل معها رد الفعل والإبداع[1]. ولعل هذا هو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٞ﴾ (الشورى/ 27).

إن هذا النسق في الدافعية إلى الانتفاع بالكون هو الذي أحدث في نفوس المسلمين عند نزول الإسلام ثورة في علاقتهم بالكون، فإذا بأولئك البدو الذين لا تربطهم بالطبيعة إلا علاقة خفيفة تحقّق لهم الحد الأدنى من حفظ الحياة، إذا بهم بتوجيه قرآني يقتحمون مناكب الكون أرضاً وبحاراً، ويستثمرون مرافقه بما أفضى بهم في زمن قصير إلى حركة تعمير نامية ثرية، هي حركة التحضّر الإسلامي. ولا يمكن تفسير السرعة والثراء اللذين تمّت بهما تلك الحركة إلا بقوة الدافعية إلى الانتفاع بالكون التي بثّتها في النفوس عقيدة الإسلام في الكون.

وإنما لم تكن الدّيانات والمذاهب السابقة قادرة على إحداث هذه الدافعية لاستثمار الكون لأنها كانت تقوم على تصوّر له محكوم بأحد تطرّفين: فإما تصوّر يرى في الكون ومفرداته وجوداً مساوياً للإنسان أو هو أعلى شأناً منه، وذلك شأن اليهودية[2] وديانات وثنية أخرى، فإذا دافع الاستعلاء يختفي من

(1) راجع: عماد الدين خليل ـ حول تشكيل العقل المسلم: 98.

(2) راجع: كاصد الزيدي: الطبيعة في القرآن الكريم: 128، وممّا نقله عن العهد القديم بهذا =

النفوس؛ إذ كيف يقدم الإنسان على الانتفاع بما هو أعلى منه شأناً، فتسقط بذلك مجتمعات وشعوب كثيرة في إهدار قواها لأجل آلهة اتخذتها من الطبيعة، فتنفق أوقاتها وجهودها في استرضائها بالقرابين، وفشل اليهودية في إقامة حضارة ذات شأن يعود بسبب متين إلى هذا المعنى. وإما تصوّر يرى في الكون وجوداً خسيساً لا صلة له بالوجود الإنساني الرفيع، وذلك شأن المسيحية وديانات فارس والهند، فإذا بالمجتمعات والشعوب تزدري الكون المادي لمنافاته للإنسان، وتجافيه فلا تخالطه بمباشرة الاستثمار، بل إن المسيحية تعتبر الصلة بالعالم عداوة لله حسبما جاء في العهد الجديد «أما تعلمون أن محبّة العالم عداوة الله؟ فمن أراد أن يكون محبّاً للعالم فقد صار عدواً الله»[1]، وكيف يمكن في إطار هذا التصوّر أن يقبل الإنسان على الانتفاع بالكون ما دام ذلك يعتبر عداوة لله. إننا نجد في هذا المعنى تفسيراً لبقاء المسيحيين قروناً طويلة في العصور الوسطى في حال من التخلّف والهمجية وبدائية الحياة إلى أن خفّت سيطرة الكنيسة، فبدأت النهضة في القرن السادس عشر.

وإنما بدأ تحضّر المسلمين يؤول إلى التقلّص والضعف لأسباب من أهمّها ضعف دافعيتهم لاستثمار الكون، وذلك لمّا دبّ فيهم تصوّر يقوم على الزهد في الطبيعة المادية والمجافاة لها، وعلى الاعتقاد بأنها مسخّرة للإنسان بالقدر الإلهي تسخيراً مجانياً، فتسعى منافعها إليه دون أن يكون منه سعي إليها، وهو ما نشأت عنه مغاني التواكل والعزلة وذم الدنيا. ولعل هذا الانحدار من المسلمين في الانتفاع بالكون ساهم في توجيهه مساهمة فاعلة فتاوى الإمام الغزالي بغير قصد منه حينما قرّر في الإحياء أن أشرف العلوم هي تلك التي تضعف فيها الصلة بالكون، وهي علوم المكاشفة التي تقوّي الصلة بالباطن، وأن أدناها هي تلك التي تتعلّق بالدنيا، أي بالكون مثل الطبّ والحساب والصناعات، فتلك علوم لا يعتبر التعمق فيها والتبريز في دقائقها فريضة على

= الخصوص: «قلت في قلبي من جهة أمور البشر: إن الله يمتحنهم ليريهم أنهم كما البهيمة، هكذا هم، لأنه كليهما باطل».

(1) العهد الجديد: رسالة يعقوب ـ 20: الإصحاح الرابع (نقلاً عن: عبد الغني عبود ـ الإسلام والكون: 76)، وراجع في هذا المعنى أيضاً: حسن الترابي: الإيمان وأثره في حياة الإنسان: 53.

المسلمين وإنما هو فضيلة فحسب[1].

ويبدو مما تقدّم أن الانتفاع بالكون يبدأ بخطوة أولى هي الدافع النفسي الذي يتكوّن بالتصوّر الصحيح للكون وعلاقة الإنسان به، وهو ما يثبت بالتحليل النظري لعقيدة الإسلام في الكون، وصدّقته تجربة التحضّر الإسلامي الواقعية. وإذا ما حصل ذلك الدافع النفسي المتأتّي بالصورة العقدية تمّ التوجّه إلى الكون للانتفاع به في محورين: محور روحي، ومحور مادي[2]، كما نبيّنه بعد حين.

ومع أن هذه الدافعية إلى الانتفاع بالكون تحصل من مجرد الاعتقاد بصورة الكون في علاقته بالإنسان على النحو الذي بيّناه، فإن التعاليم الإسلامية قرآناً وحديثاً جاءت ترشّد تلك الدافعية وتعمّقها وتثيرها باستمرار حتى تكون حاضرة في النفوس حضوراً مباشراً بالإضافة إلى حضورها بالاعتقاد حضوراً غير مباشر. فالصورة العقدية للكون التي هي سبب الدافعية إلى الانتفاع به قد يطرأ عليها في ظرف أو في آخر خفوت يقعد بها عن الدفع إلى الانتفاع بالدرجة التي تحدث التحضّر وتنمّيه، ولذلك جاءت التعاليم القرآنية المباشرة ترشد بإلحاح إلى السّعي في الكون للانتفاع به، فتعالج ما عسى أن يطرأ على صورة الاعتقاد من القصور عن الدفع إلى ذلك السعي.

ويبدو هذا الترشيد لدافعية الانتفاع الكوني في ذلك التوجيه القرآني إلى مظاهر الكون وعناصره في توسّع وتأكيد لا نجد لهما نظيراً في أي دين آخر. فالآيات التي تأمر بمباشرة الكون في جواهره وأعراضه يكاد لا يخلو منها مقام قرآني، وهو ما يعتبر بحقّ ثورة ثقافية في علاقة الإنسان بالكون، حيث كانت الثقافات السائدة تجنح بالإنسان إلى مفارقة لمشاهد الكون إما مفارقة عقلية بالتأمّل في المجرّدات شأن الثقافة اليونانية، أو مفارقة روحية بالتأمّل في بواطن النفوس شأن الثقافة الصوفية الغنوصية، وإذا بالقرآن الكريم يصيح في الناس كي يحوّلوا وجهة جهودهم العقلية والعملية نحو مشاهد الكون لاستثمارها

---

(1) راجع: الغزالي ـ إحياء علوم الدين: 1/23 ـ 26 (ط الحلبي 1939).

(2) راجع فيما يتعلق بدافعية الانتفاع بالكون عموماً: عبد المجيد النجار ـ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي: 25 وما بعدها.

وابتغاء فضل الله منها، فقال: ﴿ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ﴾ (يونس/ 101)، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ﴾ (الملك: 15)، إنه دفع قرآني مباشر للانتفاع بالكون، انتفاعاً روحياً ومادياً معاً.

ب ـ **الانتفاع الروحي بالكون**: المقصود بالروح في هذا المقام هو ما يقابل الجسم المادي في الإنسان. فالعنصر الروحي فيه تعود إليه جملة من القوى والملكات مثل العواطف والمشاعر والحواس الباطنية والمدارك العقلية، وكلّ ما يعود إلى هذه العناصر بخير فإننا ندرجه ضمن الانتفاع الروحي، وذلك في مقابل الانتفاع المادي الذي هو خير يحصل لمادة الجسم، مع التسليم بأن العلاقة بين الروح والجسم علاقة وثيقة، مما يجعل الانتفاع الحاصل لأحدهما حاصلاً للثاني، وإنما التقسيم هنا بحسب غلبة النفع لا بحسب اقتصاره على عنصر منهما.

وعلاقة الإنسان بالكون ليست علاقة مادية فحسب، وإنما هي علاقة روحية أيضا؛ وذلك لأنه من جهة يبلغ نوع التعامل المادي بين جسم الإنسان وبين عناصر الكون الماديّة غذاء وهواء واحتماء درجة من العمق يتعدّى بها التأثير في المادّة الجسمية إلى التأثير في العنصر الروحي لشدّة الترابط بينهما، ولأنه من جهة أخرى ليس الكون بعداً مادياً أصمّ خالصاً من كلّ معنى روحي، بل إنه وإن لم يشتمل على روح من نوع الروح الإنسانية فإنه لا يخلو من تلبّس على نحو من الأنحاء بمعان ذات طبيعة روحانية، أليست تتجلى في كلّ ذرة منه، وفي كل كيفية من كيفياته قدرة الله وعلمه وحكيم صنعته ونظامه؟ وأليس كل شيء فيه يخضع لربّه ويسبّح بحمده كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾ (الإسراء/ 44). إن هذه الروح الكونية تجعل علاقة الإنسان بالكون تتجاوز العلاقة المادية إلى توافق روحي هو ذلك الذي عبّر عنه الرسول ﷺ حينما لاح له جبل أحد في رجوعه من سفر إلى المدينة فقال: «هذا جبل يُحبّنا ونحبّه»[1].

---

(1) أخرجه البخاري في فضائل المدينة، باب حرم المدينة. (راجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 9/ 304).

وبناء على ذلك فإن الانتفاع بالكون يتعدّى الانتفاع المادي إلى انتفاع روحي بالمعنى العامّ للروح الذي أوضحناه. ويكون إذن الدّافع العقدي إلى الانتفاع بالكون كما فصّلناه آنفاً منسحباً على الانتفاع الروحي بقدر ما هو منسحب على الانتفاع المادي. وإذا كان الانتفاع بالكون عامّة إنما يعني تحصيل خير يُرقّي الإنسان في إنجاز مهمّة وجوده الخلافة في الأرض، فإن الانتفاع الروحي يندرج في هذا المعنى ليصبح شاملاً لكلّ ما يحصّله الإنسان في مباشرته للكون مما من شأنه ترقية قواه وملكاته الروحية في وجودها الفردي والجماعي فيصير به أقدر على التقدّم في الإنجاز الخلافي وربما عادت المعاني في هذا الشأن إلى معنيين أساسيين من الانتفاع الروحي: الانتفاع المعرفي، والانتفاع الجمالي.

أولا ـ الانتفاع المعرفي:

معرفة الحقيقة كمال روحاني، وقد استقرّ عند الناس أن العلم كمال والجهل نقص. وبهذا المعنى فإن المعرفة نفع للإنسان من حيث ذاتها وبقطع النظر عن آثارها المادية. وبالإضافة إلى كون المعرفة خيراً نافعاً في ذاتها فإن نموّ الحياة الإنسانية في حركة التحضّر لا يتمّ إلا بها، فهي شرط أساسي للترقّي الإنساني سواء على محور الذات الفردية والجماعية أو على محور التعمير في الأرض، وهي بالتالي شرط في إنجاز الإنسان لخلافته في الأرض؛ إذ الخلافة ليست إلا ترقّياً للإنسان في ذينك المحورين في اتجاه الله تعالى.

والكون هو المجلَى الأكبر للحقيقة التي تنفع الإنسان، والتي يتوقّف عليها نموّ حياته، إنه خزّان للعلوم المختلفة الأنواع، التي منها ما يكمن في مادّته المحسوسة ذاتها وكيفياتها ومنها ما تحمل تلك المادة من دلالاتها، فتهدي إلى الطريق إليها. وهذا الأمر هو الذي يفسّر لنا ذلك الموقف القرآني الذي يوجّه بتأكيد وتكرار إلى أن يباشر الإنسان مظاهر الكون بالنظر والتأمّل لينفذ إلى الحقائق من خلاله، فالآيات التي تأمر بالتوجّه إلى الكون بقصد النظر، والتفكر، والتدبر، والعلم، والسمع، والبصر، وغيرها من ألفاظ المعرفة هي آيات كثيرة مبثوثة في سائر المقامات القرآنية.

ويرقى هذا التوجيه القرآني لمباشرة الكون بالانتفاع المعرفي إلى أن أصبح

يمثّل نظرية متكاملة في المعرفة، تقوم على اعتبار الواقع المادّي للكون هو المنفذ الضروري للمعرفة، وهو المنطلق الأساسي لتحصيلها، والتنكّب عنه إلى غيره ليتّخذ مسلكاً للعلم، إنما هو مفض في أكثر الأحوال إلى الضلالات والأوهام، فالحقيقة يبدأ الطريق إليها بجمع المادة المحسوسة، ثم بعمل العقل فيها لينفذ إلى القوانين والدلالات النظرية، وذلك ما يشير إليه القرآن الكريم باطّراد في مقامات التعرّض لمسؤولية الإنسان في النفاذ المعرفي إلى الحقيقة حينما يقرن وسائل الحسّ إلى العقل بما يفيد في تقديمها عليه أسبقيتها في عملية المعرفة بتوجيهها إلى مظاهر الكون المحسوسة كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل/ 78) وقوله: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء/ 36)، فمعرفة الحقيقة إنما تحصل للإنسان إذا ابتداء من التوجّه بالاستيعاب إلى مشاهد الكون الحسّية[1]. فهذا التوجّه الحسّي هو الذي يفضي إلى النفع المعرفي بتحصيل ثلاثة أنواع من العلم تتضافر كلّها لترقية الإنسان ترقية روحية شاملة.

النوع الأول: معرفة المادة الكونية: وذلك بالتوجّه إلى مادة الكون للوقوف على حقيقتها الذاتية في عناصر تكوينها إفراداً وتركيباً، والنفاذ في ذلك من معرض الكثرة والتغاير إلى حقيقة الوحدة والاطّراد، كما يشير إليه قوله تعالى في أمر ضمني بالتأمل في هذا الأمر: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾ (الروم/ 20) إشارة إلى وحدة العناصر في مفردات الكون على ما تبدو عليه من تغاير ظاهري. وللوقوف عليها أيضاً في نسبها الكيفية وعلاقاتها الوجودية ببعضها كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (الذاريات/ 49)، وقوله: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾ (الأنبياء/ 30) إشارة إلى نسبة التزاوج التي تخضع لها الكائنات جميعاً، وحقيقة التكامل الوجودي بين مفردات الكون متمثّلة في توقّف الأحياء جميعاً على عنصر الماء. وللوقوف بعد ذلك على القوانين الكلية الثابتة التي تنسلك فيها

(1) راجع في هذا المعنى: عبد المجيد النجار ـ العقل والسلوك في البنية الإسلامية: 134 وما بعدها.

مفردات الكون كلها في مادتها وكيفياتها، والتي بالوقوف عليها تتمّ للإنسان المعرفة الحقيقية بالكون ويتمّ له بذلك النفع العظيم، وذلك ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر/ 49).

إن التوجّه المعرفي للكون للوقوف على حقيقة مادّته في مستوياتها الثلاثة: العنصري والكيفي والقانوني، يعود في حصيلته على الإنسان بنفع روحي كبير، بالإضافة إلى كونه هو السبيل إلى النفع المادّي كما سنبيّنه بعد؛ ذلك لأن العلم بالحقيقة الكونية من شأنه أن يشيع في النفس الطمأنينة والأمن، إذ تعرف الأسباب التركيبية والقانونية لسيرورة الكون في أحداثه ومنقلباته، فلا يبقى مجال إذن لتفسيرات الخرافة والأوهام والطيرة، وما في حكمها مما يثير في النفوس الخوف واليأس والتشاؤم، وكلّها أمراض تعرقل مسيرة التقدّم الروحي للإنسان، وقد نبّه القرآن الكريم إلى ذلك في مقام الاستنكار على فرعون وملئه الذين انحطّت نفوسهم بأوهام التطيّر التي جعلوا يفسّرون بها ظواهر الكون ﴿فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف/ 131). وذلك ما نبّه إليه النبي ﷺ حينما ظنّ الناس أن الشمس كسفت لموت ابنه إبراهيم فقال مصححاً العلاقة المعرفية بالكون: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلّوا حتى ينجلي»(1).

النوع الثاني: معرفة الاعتبار: بما أن الكون هو مسرح الحياة الإنسانية، يشهد مسيرة تاريخ المجتمعات والشعوب، ويسجّل آثارها في ضلالها وهداها، فإنه يكون بذلك شاهداً على التجربة الإنسانية في التحضّر ينطق بالكثير من العبر فيما انتهت إلى حياة السابقين من مآل الفوز أو الهلاك، بناء على مسالكهم لطرق الحق أو الباطل، وهو يصبح بذلك مجلىً مهماً لحقائق القوانين الاجتماعية، ونواميس التصرفات الحضارية للأمم والشعوب.

ولمّا كان للعلم بهذه القوانين نفع كبير للإنسان، إذ هي عبرة يهتدي بها إلى

(1) أخرجه البخاري في كتاب الكسوف، باب الدعاء في الخسوف.

مسالك الصواب، ويعتصم بها من مسالك الضلال، فإن القرآن الكريم وجّه النظر إلى مشاهد الكون ذات الدلالات الاجتماعية الحضارية، وذلك ما بدا في الحثّ على السّير في الأرض، والتأمّل في آثار السابقين لتبيّن آثار الهلاك الذي أصاب الظالمين المكذّبين بدعوات الأنبياء، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ (آل عمران/ 137)، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾(فاطر/ 44).

وكما يقدّم الكون عبراً اجتماعية في مشاهد واقعية من آثار الشعوب السابقة فإنه يقدم أيضاً عبراً اجتماعية في مشاهد تعرض على سبيل التخييل والتمثيل؛ ولذلك فإن القرآن الكريم كثيراً ما يعرض مشاهد كونية يرتّب فيها أحداثاً صورية خيالية ثم يضرب بها المثل على سنّة اجتماعية، فإذا الناظر في تلك المشاهد يعتبر بالوضع الكوني المتخيّل فيها ليدرك حقائق في حياة الناس وسننهم الاجتماعية. ومن أمثال ذلك ما جاء في قوله تعالى في تمثيل أحوال المعرضين عن الدعوة الحقّ وما يؤول إليه حالهم من البوار مع توفّر دواعي الاهتداء: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَـٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ * صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ * أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَـٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَـٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَـٰفِرِينَ * يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَـٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة/ 17 ـ 20). فهذا المثل ضُرب حثّاً للناس على التأمّل في دلالته، واستخدم فيه مشهد كوني ليكون تدبّره مفضياً إلى الاعتبار بتحصيل مغزاه من أنّ الإعراض عن قبول دعوة الحقّ مع وضوح دواعيها ينتهي إلى الخسران، وتلك منفعة جليلة تحصل بمباشرة الكون بالتأمّل ولو على سبيل التصوير التمثيلي.

النوع الثالث: معرفة الاعتقاد: ليست حقيقة الكون منحصرة في ذاته، بل حقيقته الكبرى هي في دلالته على ما وراءه من الحقّ. فموجودات الكون رتّبت في تركيبها وأوضاعها على تنظيم مطلق، وبلغت من العظمة ما قصر عن تصوّره

العقل[1]. والوقوف بالعلم عند الظواهر المحسوسة لتلك الموجودات، سواء في مادّتها أو في قوانينها وسننها هو وقوف بالانتفاع بالكون من الناحية المعرفية عند حدّ قريب منه، والحال أنه يمتدّ من حيث الدلالة إلى آماد معرفية أبعد بكثير من أمده المادي، من شأنها أن تعود على الإنسان بنفع كبير في مضمار ترقّيه الروحي، إنه قصور يشبه القصور الذي يقع فيه الإنسان حين يقف بمعرفته الكونية عند الظواهر الحسيّة دون النفاذ إلى الأبعاد القانونية التي تصرّف تلك الظواهر، وذلك وضع من الغفلة عن الحقائق البعيدة ذات النفع الأكبر بالاشتغال بالحقائق القريبة ذات النفع الأقلّ، وهو ما صوّره الله تعالى عند بعض الغافلين بقوله: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (يوسف/ 105).

وكما جاء القرآن الكريم موجّهاً النظر إلى مشاهد الكون لمعرفة حقيقته المادّية والقانونية، فإنه جاء أيضاً يدفع النظر المعرفي إلى ما وراء تلك الحقيقة من الدلالة العقدية للكون. ونكاد لا نجد مشهداً من مشاهد الكون في القرآن الكريم دون أن يوجّه النظر فيه بصفة صريحة أو ضمنية إلى دلالته العقدية، حتى أصبح الكون هو الآية الكبرى التي ينبغي أن يستهدي بها العقل لإدراك حقيقة الوجود الغيبي، وصارت بذلك معرفة الكون لا تكتمل حلقاتها إلا إذا تواصل فيها إدراك الظواهر مع إدراك القوانين التي تحكمها، مع النفاذ إلى العلل والأسباب الحقيقية التي ترجع إليها تلك الظواهر والقوانين.

وفي هذا السياق جاء التوجيه القرآني يدفع بالنظر من معرفة مشاهد العظمة والدقة والتنظيم في موجودات الكون إلى حقيقة علّيتها المتمثّلة في الوجود الإلهي، كما في قوله تعالى: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النمل/ 61). كما جاء يدفع بالنظر المعرفي من ملاحظة نشوء الموجودات الكونية الحيّ منها من الميت، والموجود من المعدوم إلى الوقوف على دلالاتها

(1) راجع في ذلك على سبيل المثال: كريسي مورسون ـ العلم يدعو للإيمان. وأيضاً مجموعة من العلماء ـ الله يتجلى في عصر العلم.

من حقيقة بعث الأموات أحياء في اليوم الآخر كما في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۞ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ (الحج/ 5 ـ 6).

إن العلم بالكون في حدوده المادّية لا يعود على الإنسان بالنفع إلا في محيط ضيّق من وجوده وهو محيطه الجسمي، فيكون من اقتصر عليه قد أهدر إمكانيات ضخمة للترقية في محيطه الروحي، إذ غفل عن حقيقة الدلالة الغيبية للكون، ولا يكون حينئذ على اختلاف كبير مع سائر موجودات الكون من الأنعام التي تنتفع هي أيضاً بالكون في أجسامها، والحال أن الإنسان يختلف عنها كثيراً في أبعاده الروحية التي تتطلّب منافع زائدة على منافع الجسم، وذلك ما عناه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ (الأعراف/ 179)، إنهم غافلون عن معرفة الدلالة العقدية لمشاهد الكون بإهدارهم لقواهم الإدراكية التي تنفذ بهم إليها، واقتصارهم على القوى الحسية التي تشاركهم الأنعام فيها، وهم بذلك لا يرتقون في مضمار الروح مثلما لا ترتقي الأنعام، وهم أضلّ منها لأنها لا تملك إمكانية الترقّي وهم يملكون.

وفي الوقوف على الدلالة العقدية للكون انتفاع روحي عظيم، لأن الإنسان وهو المركّب من عنصري الروح والمادة لو اقتصر على المعرفة المادية للكون فإن معادلة علاقته بالكون يصيبها الخلل، إذ يشبع جزؤه المادي بمشاهد المادّة، ولا يشبع جزؤه الروحي بشيء، فإذا ما امتدّت روحه إلى البعد الغيبي من وراء المادّة الكونية أُشبعت بحسب طبيعتها بمعرفة ذلك الغيب، فيتمّ التوازن الإنساني في علاقته بالكون، ويفضي ذلك إلى نموّه المطّرد في مجاله الروحي بما يتأتّى له من الإشباع، ألا ترى أن الإنسان ظلّ طيلة تاريخه يبحث له عن معتقد غيبي يجد فيه إشباعاً لروحه، وحينما لا يهتدي إلى الطريق الحقّ وهو طريق المعرفة الغيبية بالدلالة الكونية فإنه يسقط في الأوهام من المعتقدات الباطلة؟ إن في ذلك دلالة على أن الإنسان يظل يبحث لنفسه عن الاكتمال في امتداد روحي خارج مجال الكون المادّي، وأن أوفق السّبل في ذلك هو

الاهتداء إلى الدلالة العقدية لذلك الكون، فهو إذن سبيل معرفي إلى الاكتمال الإنساني[1].

إن التعاليم الإسلامية في توجيه الإنسان إلى الانتفاع المعرفي بالكون على مستوياته الثلاثة: المعرفة المادية، ومعرفة الاعتبار، ومعرفة الاعتقاد، قد كوّنت في المسلك الحضاري للأمّة الإسلامية خصوصية متميّزة ارتقت بها إلى فقه خاصّ في التحضّر وهو ما يبدو في الحركة العلمية الإسلامية التي اتخذت من الكون منطلقاً لها باعتباره المجلى المحسوس الذي تبتدئ منه المعرفة عموماً، ثم تفرّعت إلى فروع يتناول أحدها استجلاء الحقيقة الذاتية للكون، وتلك هي علوم البصريات والكيمياء والهيئة والجغرافيا وما في حكمها، ويتناول آخر استجلاء العبرة من آثار السابقين من الأمم والشعوب، وتلك هي علوم التاريخ. ويتناول ثالث استجلاء الدلالة العقدية من مشاهد الكون، وتلك هي علوم العقيدة[2].

وبهذه الحلقات العلمية المتكاملة في المباشرة المعرفية للكون قامت الحضارة الإسلامية في جانبها الروحي، فإذا الكون في هذه الحضارة عنصر ترقّ روحاني بما يُستكشف من قوانينه الطبيعية فلا تبقى له من سطوة على النفوس، ولا إرهاب لها بجهالة حقيقة انقلاباته، وعواتي أحداثه، بل تحرّر التحضّر الإسلامي من كل ذلك وارتقى إلى الهيمنة النفسية على الكون، فلم يبق فيه مجال لتفسيرات وهمية لمشاهد الكون تنمّ عن الاستكانة والرهبة، وذلك ما بدا في تحريم التحضّر الإسلامي لضروب التنجيم والكهانة والسحر وما في حكمها من تفسيرات كونية تقوم على الوهم. وإذا بالكون أيضاً في هذه

---

(1) راجع: محمد المبارك ـ نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث: 13 وما بعدها. وراجع أيضاً: توفيق يوسف الواعي ـ الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية: 173 وما بعدها.

(2) إن علم العقيدة على ما يبدو عليه ظاهرياً من منزع تجريدي فإنه في عهود ازدهاره كان يتخذ من حقائق العلوم الطبيعية المتاحة آنذاك مقدّمات للاستدلال على حقائق العقيدة، فكان أكثر منطلقاته الاستدلالية منطلقات كونية. راجع في ذلك: عبد المجيد النجار ـ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي: 79 وما بعدها و173 وما بعدها. وراجع أيضاً: الإيجي ـ المواقف، الذي خصص فيه حيّز كبير للمسائل الطبيعية التي استُخدمت في الاستدلال على العقيدة.

الحضارة عنصر اعتبار اجتماعي كما بدا في كتب التاريخ والرحلات وتقويم البلدان. وإذا به فوق كل ذلك مجلًى للحقيقة الكبرى التي وراءه وهي حقيقة الغيب، فيفتح بذلك آفاقاً رحبة من الآمال، ترتقي بها النفوس إلى حياة الخلود، وينطبع التحضّر كلّه بطابع الأمل والتفاؤل والأمن في نسق الحياة الفكرية والعملية، وتلك منفعة روحية عظيمة، العلم بالكون أحد أسبابها الرئيسية.

وقد لا تبدو هذه الخاصية في التحضّر الإسلامي جليّة إلا عند المقارنة بحضارات أخرى في تعاملها المعرفي مع الكون. وفي هذا الصدد فإننا نجد حضارات عدة من الحضارات المشهودة كان موقفها المعرفي من الكون يميل كل الميل إلى أحد تطرفين: فبعضها مثل الحضارة اليونانية، وحضارات الشرق الغنوصية، لم يكن الكون يُتخذ فيها مصدراً أساسياً للمعرفة، لا في ذاته ولا في دلالاته، بل كان يعتبر مادّة محسوسة لا توصّل إلى الحقيقة عند اليونان، ومادة خسيسة تعوق النفس عن معرفة الحقيقة في الثقافة الغنوصية. والطريق إلى الحقّ إنما هو التعقّل المجرد في الثقافة اليونانية، وهو التروحن عند الغنوصيين، وكلاهما تنكّب عن مشاهد الكون في السّعي إلى معرفة الحقيقة. وفي غياب العلاقة المعرفية الصحيحة بالكون فإن الانتفاع به لم يكن على المستوى الروحي انتفاعاً ذا بال، إنها تهويمات خيالية عقلية وروحية بقي فيها الإنسان في جفوة مع الكون، فلم يكن له في تلك المجتمعات رُقيّ حضاري متوازن ذو شأن[1].

وبعض الحضارات مثل الحضارة الغربية القائمة اليوم انحصرت فيها العلاقة المعرفية بالكون في ذاته المادية فحسب، فاعتبرت حقيقة الوجود هي الوجه المحسوس من الكون، انتفاء في ذلك لكلّ حقيقة سواه، فقامت هذه الحضارة على المعرفة الكونية: عناصر مادية، وهيئة تركيبية، وقوانين كلية، وبنى الإنسان فيها حياته كلها على ذلك الأساس، إلغاء لكل دلالة غيبية لآيات الكون، فإذا بقحول المادّة وجفافها ينعكس على النفوس لدوام انحباس النظر

(1) راجع: توفيق يوسف الواعي ـ الحضارة الإسلامية: 368 وما بعدها.

فيها، ويتكيّف بذلك الوضع الروحي في الفرد والجماعة على حد سواء على هيئة من الفقر والجفاف ارتكس بها الإنسان إلى وضع من القسوة المتمثّلة بجلاء في الحروب والسطوة الاستعمارية التي حرّكتها جميعاً منازع الانفراد بالثروة المادية لانحصار الحقيقة فيها، وأفضت من جهة أخرى إلى استنفاذ الآمال، وانسداد الآفاق، إذ ليس وراء حقيقة المادة التي تحصّل قدر كبير منها من حقيقة تتطلّع إليها الأرواح، فإذا بأهل هذه الحضارة يعيشون تحت بهرج الرّفاه المادّي حياة من القلق واليأس والإحباط تشهد عليها هذه الإحصائيات الرهيبة التي تنشر بين الحين والآخر مقدّرة لظواهر الانتحار والمخدرات والإجرام(1). إنه الحصاد المرّ لبناء العلاقة المعرفية مع الكون اقتصاراً على ظاهره المحسوس، والغفلة عن دلالاته الغيبية وآفاقه الماورائية. لقد كانت هذه الحضارة مرقّية للإنسان في التعمير المادي بما أحسن من معرفة بمادة الكون، ولكنها على قدر ذلك كانت منكّسة لحياته الروحية بما أهدر من معرفة بدلالات تلك المادة فأهدر بذلك الشطر الأكبر من الانتفاع بالكون.

ثانياً: الانتفاع الجمالي:

إذا كان الانتفاع المعرفي بالكون متوجّهاً بالترقية إلى الملكات الروحية ذات الصفة التقديرية وعلى رأسها العقل، فإن مجالاً آخر للانتفاع الروحي بالكون كان مناط اهتمام في التحضّر الإسلامي، وهو الانتفاع الجمالي. فمن الملكات الإنسانية ملكة الإحساس الجمالي، وهي التي بها يتنعّم الإنسان بمظاهر الجمال المتنوعة المبثوثة في الكون، ويرتقي من خلال ذلك التنعّم إلى آفاق رحبة من الحياة الروحية.

وقد جاء القرآن الكريم يوجّه الإنسان إلى مباشرة الكون مباشرة انتفاع جمالي، وذلك ما يبدو في عرض مشاهد من الطبيعة عرضاً تصويرياً يبرز مسحة الجمال فيها، فيثير في الإنسان حاسّته الجمالية، ويستدعيها كي تتفاعل مع تلك المشاهد، ومما يندرج في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ﴾ (الصافات/ 6)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ

---

(1) راجع: طه جابر العلواني ـ المسلمون والبديل الحضاري.

ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُواْ شَجَرَهَآ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴾ (النمل/ 60) وقوله: ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ (النحل/ 5 ـ 6) وقوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ ﴾ (فاطر/ 27 ـ 28). هذه المشاهد الجمالية وغيرها في القرآن كثير تدعو الإنسان إلى علاقة أبعد من علاقة الاختبار الحسّي لظاهر المادة، وأبعد أيضاً من الاستنتاج العقلي للدلالة المجرّدة، إنها علاقة التمازج الوجداني بين الإنسان بحاسّته الجمالية وبين الكون بمظاهر الإبداع الإلهي فيه، فإذا الكون بذلك يتحوّل من مجرّد موجود خارجي إلى عامل فنّي يغذّى في داخل الإنسان فطرة إلهية وينمّيها بما يغرس من معاني المحبة والرأفة واللطف، فإن متعة الجمال من شأنها أن تربّى النفوس على هذه الخصال.

وقد تكون متعة الجمال بمشاهد الكون نازعة بالإنسان منزع الشهوانية المادية بما تزيّن من حبّ التملّك والاستحواذ على ما هو جميل للاستبداد به والدوام عليه، أو بما تقوّي من غرائز فتطلب لها تنفيساً مادياً. وحتى لا تؤول العلاقة الجمالية مع الكون إلى هذا المآل جاءت المشاهد الجمالية في القرآن الكريم توجّه دوماً الانتفاع الجمالي بالكون توجيهاً يرتقي به إلى آفاق المطلق المجرّد، ويصرفه عن النزوع المادي، فإذا بمشاهد الكون الجمالية تعرض دوماً في معرض البيان للإبداع الإلهي إظهاراً للقدرة والحكمة، أو إبداء للمنّة، أو إثباتاً للوحدانية كما يبدو في الآيات الآنفة الذكر وفي أمثالها. إن من شأن هذا التوجيه الصريح أو الضمني أن يحفظ الانتفاع الجمالي بالكون في خطّ التنمية الروحية للإنسان ويعصمه من التقهقر إلى حضيض الشهوات المادية النازلة.

وقد كانت الحضارة الإسلامية تتّجه في خطّها العام بهذا التوجيه القرآني، وهو ما تبدّى في الآداب والفنون الإسلامية من التغنّي بمشاهد الطبيعة في مختلف عناصرها كما حفلت به الأشعار وكتب الآداب، ومن المحاكاة الفنية لصور الكون في الزخارف والرسوم التي توشّى بها العمائر والبسط والأدوات

المختلفة بما ميّز الفنّ الإسلامي عن الفنون في سائر الحضارات الأخرى. وأيّما مشهد كان مناط تغنّ أو محاكاة وجّه في ظاهره أو باطنه وجهة روحية حيث كان يُقصد به وجه الله تعالى، فلم يكن يخلو في الغالب من سوقه في غاية إلهية بإظهاره مجلى من مجالي الصفات الإلهية قدرة وحكمة ورحمة ولطفاً، ولقد كانت الفنون الإسلامية نتيجة لهذا المعنى أنظف الفنون وأرقاها في السّلّم الروحي.

ولو قارنت في هذا المضمار بين الحضارة الإسلامية وبين الحضارة الإغريقية ثم الرومانية لوجدت العلاقة الجمالية فيهما بالطبيعة تنزع منزعاً مادياً بيّناً، ألا ترى ما في الفن الإغريقي من تجسيم للقوة والسطوة في تماثيل العناصر الطبيعية من حيوانات وغيرها، وما في الفن الروماني من إبراز لمظاهر الجنس كمنزع عامّ في مجسّمات عناصر الطبيعة ومصوّراتها، لقد اتجه فيها الإحساس بالجمال في الكون إلى تنمية الشهوات والغرائز لا إلى ترقية الروح إلى آفاق المطلق. وقد ورثت الحضارة المادية الراهنة هذه الخصائص، فإذا بالعلاقة الجمالية بالكون توظّف ضمن المنزع الانتفاعي المادّي العامّ كما يبدو في المسحة الإباحية في الفنون عامّة ومن بينها الفنون ذات الصلة بالطبيعة، بل إن مظاهر الجمال الكوني تتعرّض في هذه الحضارة للتشويه بسبب النهم المادي الذي يوشك أن يفقد الإحساس بالجمال الكوني، وليس ما يظهر من منازع رومانطيقية بين الحين والآخر تركن إلى الطبيعة في تعابيرها الجمالية إلا ردّ فعل تمليه فطرة الإنسان على علاقة الجفاء والغلظة بالكون[1].

جـ ـ الانتفاع المادي بالكون: إذا كان الانتفاع الروحي بالكون هو الإطار المرشّد للتحضّر، فإن الانتفاع المادي به هو الشرط المحرّك له، فبدونه لا تنمو الحياة في اتجاه العمران، بل تبقى في حالة البدائية، وقد تؤول إلى التلاشي. وكم من حضارة قطعت شوطاً في النموّ، ثم دبّ فيها الزهد في استثمار الكون لسبب أو لآخر، فإذا هي تؤول إلى الانحلال والتلاشي.

---

(1) راجع في الانتفاع الجمالي بالكون عامة: حامد صادق قنيبي ـ الكون والإنسان في التصور الإسلامي: 103 وما بعدها، وراجع أيضاً، حسن الترابي ـ الدين والفن.

والمقصود بالانتفاع المادّي بالكون استثمار ما في الكون بمظاهره المختلفة من مرافق عنصرية وكيفية، وتوجيهها لما فيه مصلحة الإنسان من غذاء وكساء وسكن وتنقل، وكل ما من شأنه أن يوفّر الراحة والرفاه، وييسّر الحياة. وكما نبّهنا سابقاً فإن الانتفاع المادّي الذي نورده في هذا المقام يتجاوز السعي الفطري لسدّ ضرورات الحياة الذي يشبه أن يكون الإنسان مشتركاً فيه مع الحيوان، يتجاوز ذلك إلى السعي الواعي لاستخراج المنافع من مكامنها المستترة، وتسخيرها في تنمية الحياة المادية، وذلك عبر جهود فكرية وعملية تهيئ المادة الكونية للانتفاع.

وبالإضافة إلى ما جاء في العقيدة الإسلامية من تقدير للكون وعلاقة الإنسان به مما من شأنه إنشاء النزوع إلى الانتفاع المادي بالكون كما بيّناه سابقاً، بالإضافة إلى ذلك فإن تعاليم القرآن الكريم ما فتئت توجّه الإنسان توجيهاً مباشراً إلى الانخراط الكثيف في مناكب الكون بقصد استثمار مرافقه، والانتفاع بمقدّراته في بناء الحياة وتنميتها، وقد سمّي ذلك بالابتغاء من فضل الله، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ (الجمعة/ 10) وقوله: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ (المزمل/ 20).

وليس السعي في الكون لاستثماره والابتغاء من فضل الله فيه أمراً نافلة، إن شاء الإنسان أتاه وإن شاء تركه، بل هو واجب ديني يندرج ضمن المهمّة التي من أجلها خلق الإنسان وهي الخلافة في الأرض، فهذه الخلافة لا تتحقّق إلا بالتعمير المادي. والتعمير المادّي لا يكون إلا بالاستثمار لمرافق الكون، وذلك ما يتبيّن في مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ﴾ (الملك/ 15) وقوله تعالى: ﴿۞ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ۞ وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا ۚ كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (الأنعام/ 141 ـ 142).

إن هذه الأوامر الإلهية بالسعي في الأرض، والأكل من رزق الله، والانتفاع بثماره، وغيرها مما هو في حكمها بالنسبة لمرافق كونية أخرى[1] ورد في القرآن الكريم بصورة متكرّرة مقترنة في الغالب بما يعرض من مظاهر النعم الكونية على اختلافها. إن هذه الأوامر حملها المفسرون على حدّ ما وقفنا عليه على الإباحة والترخيص في الانتفاع، ونحسب أن ذلك المحمل ناشىء في الغالب من النظر الجزئي لموطن الأمر باعتباره أمراً بالأكل أو الانتفاع بمرفق معيّن في سياق محدّد، ولو نُظر إلى تلك الأوامر نظرة كلّية عامّة على اعتبار أنها أوامر للانتفاع بمرافق الكون لإقامة التعمير في الأرض، وتنمية حياة الإنسان المادية عليها، لو نُظر إليها كذلك لعُلِمَ أنّها مفيدة للوجوب وليست لمجرد الترخيص والإباحة. ثم أليس إذا ما عرض الله تعالى على الإنسان نعمه المختلفة، ودعاه إلى التنعّم بها، كان واجباً عليه أن يفعل، وإذا ما امتنع عن ذلك كان سيئ الأدب في حقه؟ ذلك ما يفيده قوله تعالى في آخر الآية السابقة ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾، فكأن المُعرض عن الأكل من رزق الله العازف عن الانتفاع بمنافع الكون يصدر في ذلك على نزعات شيطانية، وكفى بذلك بياناً لوجوب الابتغاء من فضل الله المبثوث في الكون.

وإذا ثبت في مبادىء التحضّر الإسلامي وجوب الإقبال على الكون للانتفاع المادي بمرافقه، فإن هذا الانتفاع ضبط بقواعد وقوانين من شأنها أن تحافظ عليه في الكيفية التي بها يحقّق غرضه، وهو ترقية الإنسان في مسار الخلافة، وعصمته من أن ينحرف إلى مسارات تعود على تلك المهمة التي من أجلها وجد بالإعاقة أو الإبطال بأي وجه من وجوه الإعاقة والإبطال. وتمثّل جملة تلك القواعد فقهاً للتحضّر الإسلامي في الانتفاع المادي بالكون. ولعلّ القواعد الأساسية المشكّلة لذلك الفقه، والتي تتراجع إليها قواعد فرعية أخرى كثيرة تنتهي إلى القواعد الأساسية التالية:

القاعدة الأولى: التأطير العقدي: وذلك بأن تدرج كل المساعي في مباشرة الكون بالانتفاع في إطار من العقيدة، بأن يوجّه فيما تقتضيه تعاليمها، وما ترسمه

---

(1) راجع في تفصيل المرافق الكونية: على علي عبد الرسول: المبادئ الاقتصادية في الإسلام: 26 وما بعدها.

من غايات وأهداف. فإذا كانت مرافق الكون هي من خلق الله تعالى ومن نعمه على عباده، وإذا كان الإنسان في التحضّر الإسلامي مكلّفاً بأن ينجز التحضّر لغاية أن يحقّق غاية عقدية هي غاية الخلافة، فإنه يكون من المطلوب منه أن يوجّه مناشطه الانتفاعية بالكون في الوجهة التي تتلاءم مع تلك المقدّمة وهذه الغاية.

وإذا ما وضع الانتفاع المادي بالكون في هذا السياق، فإنه يصبح مأخوذاً مأخذ الوسيلة إلى غاية، لا مأخذ الغاية في حد ذاته، فليست المتعة المادية فيما يعود به الكون على الإنسان من الرّفاه هي الغاية التي ليس وراءها غاية، وإنما هي وإن كانت مشروعة بل مطلوبة فهي موجّهة لغاية وراءها هي غاية الاقتراب من الله تعالى بالتزام أوامره ونواهيه لتحصيل مرضاته. إنك في منطق التحضّر الإسلامي لو قطعت عنباً فغذّيت منه جسمك، فلا ينبغي أن يقف انتفاعك هذا عند حدّ التلذّذ بالعنب، أو التغذي به لإشباع الشهوة، بل ينبغي وراء ذلك أن تنتقل من هذه النعمة إلى استحضار المنعم وشكره، والتقدم في الامتثال له بالمضي في إنتاج هذا الخير وتجويده، وتعميمه على بني الإنسان حتى لا يكون سائل ولا محروم، إذ هو يأمرك بإتيان هذه الأعمال. وبذلك يكون الانتفاع المادي مرحلة في تقدّم الإنسان نحو الله بتوطين النفس على الامتثال في جميع الأمر والنهي، ذلك ما يفيده قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾ (الزخرف/ 12 ـ 13).

ولو لم يكن الله غاية للانتفاع بمرافق الطبيعة لاتّخذ الإنسان من ذلك الانتفاع غاية قصوى، وحينئذ ماذا يصدّه عن التصرّف الاستحواذي الذي يستبدّ فيه بنعم الكون دون الآخرين، فإذا هو الظلم والبغي والاستبداد، وكلها تؤخّر الإنسان في سلّم الإنسانية ولو بلغ في حسن الاستثمار المادي شأواً بعيداً. ألا ترى ما يجري في الحضارة الغالبة اليوم من تسلّط الرجل الأبيض على مرافق الكون، واستبداده بها دون الشعوب بصفة مباشرة أو غير مباشرة؟ إن أكثر الحروب الواقعة في هذا القرن ليست إلا بسبب من الاستحواذ الاستبدادي على المنافع المادية، وكل المبادىء الأخلاقية والإنسانية التي تُعلن في الظاهر تنهار إذا ما تعلّق الأمر بمرفق

مادّي أساسي في تيسير الحياة وتحقيق الرّفاه. ولا غرو فالانتفاع المادي هو غاية الحياة في هذه الحضارة.

القاعدة الثانية: تقنين الانتفاع: والمقصود به ممارسة الانتفاع المادي بالكون من خلال القوانين التي بني عليها في طبيعة مادّته وكيفياتها. فالكون كله رُكّب على سنن وقوانين ثابتة، تضبط طبيعة موجوداته، كما تضبط تحوّلاتها وعلاقتها ببعضها. ولما كانت موجودات الكون لا تقدّم للإنسان نفعاً مجانياً مباشراً إلا في الأقلّ، فإنه من المطلوب منه أن يباشرها بالمعالجة ليستخرج نفعها من وراء ظواهرها.

ولا تكون تلك المعالجة مثمرة في تحصيل النفع من العناصر الكونية إلا إذا كانت معالجة من خلال القوانين التي بنيت عليها في مادّتها وكيفيّتها، فإن عطاءها للمنافع متوقّف على خصائصها وقوانينها التي ركّبت عليها كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه/ 50) فكل شيء خلق على هيئة قانوينة يكون نفعه بحسبها[1]، ويكون بالتالي الانتفاع به بحسبها أيضاً، فلا يتأتى إلا بمعالجته وفق هيئته القانونية.

وتقتضي تلك المعالجة أوّل ما تقتضي المعرفة العلمية بسنن الكون وقوانينه، وتفسير ظواهره ومنقلباته على أساس تلك المعرفة بعيداً عن كل لون من ألوان الوهم من مثل الطيرة والكهانة والتنجيم وما في حكمها من الأوهام. وقد بيّنا سابقاً كيف أن التعاليم الإسلامية تدعو الناس إلى هذا الضرب من التعامل المعرفي مع الكون، وتمنع التفسيرات الوهمية المختلفة منعاً يصل إلى التحريم، وتقتضي أيضاً بعد المعرفة العلمية النظرية أن تعامل عناصر الكون في المباشرة الاستثمارية التطبيقية وفق تلك المعرفة النظرية، فيؤتى كل منها للانتفاع به من حيث السنن التي ركّبها الله فيه، والتي هداه إلى العطاء من جهتها، وذلك المعنى هو الذي جاء في إرشاد نبوي حكيم، إذ قال ﷺ: «بينما رجل يسوق بقرة إذ ركبها فضربها فقالت: إنا لم نُخلق لهذا إنا خُلقنا للحرث»[2]، إنه فقه نبوي في التحضّر يدعو إلى الانتفاع

---

(1) راجع: الرزاي ـ التفسير الكبير: 22/ 66.

(2) أخرجه البخاري في كتاب الحرث والزراعة، باب استعمال البقر للحرث، وراجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 8/ 626.

بمرافق الكون من حيث ما ركّبت عليه من سنن يكون بها عطاؤها.

وقد صوّر القرآن الكريم هذا المعنى من انفتاح الكون للعطاء بحسب سننه على أنه قانون عامّ في التعامل الإنساني مع الكون، لا دخل فيه لإيمان أو كفر، ولا لهدى أو ضلال بالنسبة لمن يقبل على الكون للانتفاع، فليس للمؤمن أن يظن أنه بمقتضى إيمانه يجد الحظوة عند الكون فيعطيه الخير بغير قانونه، بل إنه يعطي ويمنع بحسب ما يتعامل به المقبل عليه من أخذ بالأسباب أو إهدار لها سواء كان مهتدياً أو ضالاً، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ﴾ (هود/ 15)، فالله تعالى: «قد جعل لكل شيء قدراً أي نظماً وسننا تنظّم علاقته بكل ما في الكون، فمن أخذ كل شيء بسنته أقبلت عليه تلك السنة بما لها من أخلاف الرزق ومكنون الثروة، وقد بلغ من اطّراد ذلك بأن جعله الله قانوناً منقاداً لكل من عمل به واستغلّه بحقّه، مؤمناً بالله أو غير مؤمن»[1].

واختلال هذه القاعدة في التعامل الانتفاعي مع الكون يؤدّي لا محالة إلى ضياع الجهود سدى دون الحصول على أي انتفاع، إذ تُعامل الأشياء من غير جهة عطائها، فإذا هي صمّاء لا تعطي شيئاً، بل هي أحياناً تنتقم لنفسها فتعطي ضرّاً من حيث أريد منها النفع، ألا ترى الخطأ في أخلاط العقاقير قد يفضي إلى سموم من يحث أريد منها البلاسم والأدوية، وقديماً روي أن عباس بن فرناس حاول الطيران في الفضاء بجناحين مصنوعين، ولكنه لم يعامل الهواء والجاذبية بما يتطلبان في طبعهما من التوازن في أجزاء الأجسام الطائرة، فسقط مهشماً على الأرض.

ولقد دبّ في الحياة الإسلامية بعد ازدهار تحضّرها أفكار ومذاهب تدعو إلى معاملة الكون على غير قوانينه، مثل التواكل الذي ينتظر أهله من السماء أن تمطر عليهم ذهباً وفضة، وبعض أفكار التصوّف التي تهدر قانون الأسباب فينتظر أهلها من عناصر المادّة أن تنقلب جواهرها، وأن تنطوي الأبعاد بينها، وحينما أصبح ذلك سيرة فاشية في صلة المسلمين بالكون وابتغائهم النفع منه، امتنع عن العطاء فتقهقرت الحياة الإسلامية، وآلت إلى الهمود، وفي ذات الوقت أحسن أهل الغرب

(1) علي علي عبد الرسول ـ المبادئ الاقتصادية في الإسلام: 31.

في استعطاء الكون من خلال نواميسه فأغرقهم بالعطاء، وأجزل لهم النّعم. وليس للمسلمين من مخرج فيما يرومون من نهوض إلا بالتزام هذا الفقه في التعامل الانتفاعي مع الكون، وهو تقنين الانتفاع بإجرائه حسب سنن الله في مخلوقاته.

القاعدة الثالثة: تثمير موارد الكون: الكون يزخر بالموارد النافعة للإنسان؛ إذ هو مخلوق من أجله في الأساس، وهذه الموارد النافعة منها ما هو جاهز للنفع إما بمجرّد الأخذ كالشمس والهواء، أو بالأخذ بضرب من المعالجة كالمعدن وثروات البحر والبرّ من الحيوانات وغيرها، ومنها ما هو كامن لا يتأتى نفعه إلا بالتوليد، فمن حكمة الله تعالى أن أكمن الأشياء بعضها في بعض مثلما أكمن النخلة في النواة، فنشأت من ذلك في موجودات الكون قابلية النمو والتكاثر، وكلّ من هذين النوعين من الموارد يتطلّب من الإنسان في سبيل الانتفاع به ضرباً من الجهد التثميري الذي لا يتأتّى النفع إلا به، وقد جعلت التعاليم الإسلامية ذلك الجهد قاعدة في التحضّر لا يتمّ على وجهه المطلوب إلا بها.

وتثمير موارد الكون الجاهزة يكون بحفظها وصيانتها، وتعّهدها بالرعاية أن يصيبها التلف أو التشويه، أو يطالها العبث فتهدر في غير منفعة. إن موارد الكون هي ملك لله على وجه الحقيقة ﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (آل عمران/ 189)، وبناء على ذلك فليس لأحد أن يدّعي أنه يملك منها شيئاً ملكاً حقيقياً فيكون له حق التصرف المطلق ولو بالإفساد والإتلاف، بل هي بمقتضى ملكية الله لها الملكية الحقيقية تشبه أن تكون ملكاً استخلافياً للناس جميعاً عبر الأجيال المتتابعة، وهو ما يدعو أن يعاملها الجميع بالصيانة المستمرّة، وأن يحيطها بالرعاية أن ينالها الإفساد، وذلك ضرب من التثمير لها، إذ تحفظ على هيئة تكون بها مثمرة نافعة.

وقد جاء في القرآن والحديث تعاليم كثيرة تدعو الإنسان إلى التعامل مع الكون تعامل الحفاظ على البيئة الطبيعية حتى يستمرّ عطاؤها ويدوم نفعها، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ (البقرة/ 204 ـ 205)، ومن ذلك أيضاً قول الرسول ﷺ: «من قتل عصفوراً عبثاً عجّ إلى الله عزّ وجل يوم القيامة يقول يا رب:

إن فلاناً قتلني عبثاً ولم يقتلني لمنفعة»[1]. ففي كل من الآية والحديث إرشاد إلى الحفاظ على موارد الكون أن ينالها العبث والإفساد فيتعطّل نفعها للإنسان.

وأما الموارد الكونية الكامنة فإن الإنسان مدعوّ في التحضّر الإسلامي إلى سياسة التوليد والتنمية فيها، حتى إن التشريع الإسلامي جعل ملكيّة الأرض وهي أمّ الموارد رهينة بتثميرها وتنميتها، كما جاء في الحديث الشريف: «من أحيَى أرضاً ميتة فهي له»[2]، فحينما تكون الأرض غفلاً من التعمير فإن تثميرها بإحيائها واستخراج كوامنها من المنافع يكون سبباً لملكيتها. وقد ورد في التشريع الإسلامي أيضاً المنع لاستبداد بعض الناس بمرافق طبيعية وتعطيلها عن الإثمار بما ينفع الناس؛ إذ في ذلك إعاقة لها عمّا من أجله وجدت وهو نفع الإنسان.

ويتحصلّ من هذا أن تثمير الموارد الكونية قاعدة أساسية في فقه التحضّر الإسلامي سواء بالحفاظ على أصولها في نفع مستمرّ أو بتوليد منافعها الكامنة وتنميتها. وقد سلكت الحضارة الإسلامية هذا المسلك التثميري بكفاءة عالية في التثمير. ويشهد على ذلك ما كان أيّام الفتوح للبلدان من سياسة تعتمد الحفاظ على التعمير القائم فيها دون المساس به زرعاً أو عمراناً أو ثروة حيوانية، ثم العمل على تنميته بتشجيع أهله القائمين عليه، حتى رأينا الأمصار المفتوحة تتضاعف منافعها بعد الفتح، وتشهد ازدهاراً عظيماً، وذلك شأن مخالف للمعهود من ضروب الغزو في معظم الحضارات؛ إذ كلما وقع غزو من أمّة لأمّة، انحدر العمران في الأمّة المغزوّة، وانتكس تثمير الكون فيها، وكثيراً ما يكون إهلاك للحرث والنسل، على خلاف المدّ الإسلامي الذي ينمو به العمران أينما وصل من الأندلس إلى أقصى البلاد الآسيوية.

3 . الرفق بالكون:

إذا كان الكون هو مسرح خلافة الإنسان التي هي مهمّة وجوده، فإن التصرّف

(1) أخرجه النسائي في الضحايا، باب من قتل عصفوراً بغير حقها، وراجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 10/751.

(2) أخرجه الترمذي في الأحكام، باب ما ذكر في إحياء الموات، وراجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 1/350.

فيه تصرّف الرفق به يكون من باب ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب؛ وذلك لأن الرفق بالكون يعني التعامل معه تعاملاً يقوم على الحفاظ على مقدّراته ونظمه وموجوداته، والحيلولة دون كل ما عسى أن يكون فيه إتلاف لها أو تحريف عن غاياتها في استتباب الحياة ونفع الإنسان. وإذا ما تعطّل هذا التعامل، وآل الأمر إلى العيث في الكون بالفساد، فإن ذلك يكون حائلاً دون القيام بمهمّة الخلافة سواء في جانبها التعميري في الأرض، أو في جانب الترقّي الإنساني ذاتياً واجتماعياً، فكلاهما لا يتمّ إلا في بيئة كونية سالمة من الفساد. وبذلك يلحق الرفق بالكون بمهمّة الخلافة في الأرض في حكم الوجوب المفروض على الإنسان.

وبهذا المعنى يمكن أن يعتبر الرفق بالكون مؤصّلاً في التحضّر الإسلامي على أصل عقدي؛ إذ هو كما بيّناه شرط لتحقيق الخلافة في الأرض، وهي أساس في العقيدة الإسلامية، يقوم عليها التصوّر العقدي للإنسان، وإذا كانت مهمّة الخلافة لا تتحقّق إلا في نطاق الرفق بالكون، فإن الحكم الاعتقادي الذي يتوجّه إلى الخلافة يتوجّه أيضاً إلى الرفق بالكون، وهو ما يفهم من جعل الإفساد في الأرض الذي هو نقيض الرفق بالكون صفة نفاق في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ۞ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ (البقرة/ 204 ـ 205)، فالفساد في هذه الآية الذي هو «تعطيل لما خلقه الله في هذا العالم لحكمة صلاح الناس»[1] اعتبر من نواقض الاعتقاد الصحيح، إذ هو من مظاهر النفاق، فيكون بالضرورة الرفق بالكون والحفاظ على مقدّراته من مظاهر العقيدة الصحيحة، وذلك تأصيل عقدي لهذا الفقه.

ومع هذا التأصيل العقدي أُصّل الرفق بالكون أيضاً تأصيلاً أخلاقياً يتمثّل فيما أشرنا إليه سابقاً من التقرير الديني لأواصر القربى بين الإنسان والكون متمثّلاً في إثبات وحدة التكوين المادّي بينهما كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ (الحج/ 5)، تلك الوحدة التي نشأت منها علاقة ودّية بين الإنسان وبين موجودات الكون عبّر عنها النبي ﷺ في قوله

---

(1) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 2/270.

متحدثاً عن أُحُد: «هذا جبل يحبّنا ونحبه»[1]. ويترتّب على تلك العلاقة الودّية سلوك ودّي من قبل الإنسان نحو الطبيعة، فيه إكرام لها وحدب عليها كما قاله ﷺ في مقام الحثّ على ذلك: «أكرموا بني عمّاتكم النخل»[2]، وكما درج عليه في أسلوبه التربوي من تحبيب الطبيعة إلى الناس بتمثيل عناصرها تمثيلاً يزيّنها في النفوس كما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنها مثل المسلم، فحدثوني ما هي؟» قال ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ: فوقع الناس في شجر البوادي، ووقع في نفسي أنها النخلة، فاستحييت. ثم قالوا: حدّثنا ما هي يا رسول الله، قال: «هي النخلة»[3].

على هذين الأصلين: العقدي، والأخلاقي تأسّس الفقه الإسلامي في التعامل مع الكون بالرفق، ومنهما تشكّلت معانيه وأبعاده، فإذا هو يعني تصرّفاً للإنسان إزاء الطبيعة في سعيه الحضاري يقوم على احترامها وإكرامها، وذلك بالحفاظ عليها في تراكيبها ونظمها التي أحكمت لنفع الإنسان، وصيانتها عن أن تعرّض للتحريف أو الإتلاف والتحطيم، وكذلك بالاستهلاك منها في سبيل البناء الحضاري استهلاكاً رشيداً مصوناً عن الإسراف المخلّ بمقدّراتها مما قد يكون له أثر سلبي على نظامها في الانتفاع به عبر الأجيال والآماد، ومن ثمّ فإنه يمكن شرح الرّفق بالبيئة الكونية كفقهٍ للتّحضّر الإسلامي من خلال محورين أساسين: الرفق الصياني، والرفق الاستهلاكي.

أ ـ الرفق الصياني: إن البيئة الكونية قدّرت في عناصرها وفي تركيبها ونظامها بحيث تستجيب لنفع الإنسان، إذ هي خُلقت أساساً من أجله، وذلك هو مصداق قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان/ 20)، وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ (إبراهيم/ 33)، فالبيئة الكونية مرتّبة كلها لتحقيق مصلحة الإنسان في مقاديرها الكمّية كما في الآية الأولى، وفي

(1) أخرجه البخاري في فضائل المدينة، باب حرم المدينة (راجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 9/ 304).
(2) أخرجه أبو يعلى في مسنده: 1/ 353، وأبو نعيم في حلية الأولياء: 6/ 123.
(3) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب قول المحدث حدّثنا...

مقاديرها الكيفية كما في الآية الثانية.

وتبعاً لهذا المعنى فإن على الإنسان في مباشرته للكون أن يعمل على صيانة مقدّراته الكمّية والكيفية التي عليها خُلق، وأن يحافظ عليه في نظامه الذي ركّب عليه، منتفعاً به في حدود ذلك النظام المقدّر لمصلحته، فإنه الوضع الأفضل مطلقاً لتحقيق تلك المصلحة؛ إذ الله تعالى لم يخلق عنصراً من عناصر الكون، ولا رتّب كيفية من كيفياته إلا وفق حكمة أرادها، ويجتمع من مفردات تلك الحكمة الصلاح الكوني الأشمل، وذلك هو مصداق قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان/ 2).

وقد اعتبر القرآن الكريم التدخّل الإنساني في نظام البيئة الكونية بتحريفه عن أغراضه الصالحة إفساداً في الأرض، وشدّد النكير عليه، وعدّه مناقضاً للالتزام العقدي كما مرّ بيانه. وإذا كان الإفساد في الأرض كما ورد في القرآن الكريم يشمل أيضاً الإفساد المعنوي المتمثّل في مناقضة مقتضى الإيمان بالله تعالى والخضوع لأوامره، وفي ممارسة الظلم والعدوان والبغي في الحياة الاجتماعية، فإنه كثيراً ما يكون متأسّساً على معنى الإفساد المادي لمقدّرات البيئة باعتباره المجلى الأوضح للإفساد لقربه من حكم الحواسّ، ولظهور معنى الاستهتار والتخريب فيه. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾ (البقرة/ 205)، فهو إفساد محوره إتلاف عناصر البيئة الكونية، وما جاء في قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة/ 60) فالنهي عن الفساد جاء في سياق المنّ بنعم الكون المأكول منها والمشروب مما يوحي بأن ذلك النهي منصبّ على العبث بتلك النعم المبثوثة في الكون. ويبدو هذا المعنى أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ ٱلْجِبَالَ بُيُوتًا فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف/ 74). فالآية جاءت خطاباً لثمود، ونهيهم عن الفساد جاء في معرض الإنعام عليهم بمقدّرات الأرض التي يتّخذون منها قصوراً، كما جاء في سياق التحذير من المساس بالناقة التي

أُرسلت إليهم آية، فيكون النهي إذاً منصباً على الإخلال بهذه النعم والآيات أن تهلك، فهو نهي إذن عن الفساد في مقدّرات الكون.

وإنما صُوّر الإفساد المادي للكون بهذا التصوير المغلّظ على ما يبدو في الظاهر من أن الإفساد المعنوي في الأنظمة الأخلاقية والاجتماعية هو الأحقّ بالتغليظ، إنما صوّر كذلك لأن إفساد البيئة الكونية هو إفساد مادّي مفض بالضرورة إلى فساد في حياة الإنسان المعنوية كلّها؛ إذ لا حياة للإنسان أصلاً في بيئة كونية فاسدة، في حين أن الإفساد في نظم الحياة الاجتماعية قد لا يكون مؤدّياً بالضرورة إلى إفساد في البيئة الكونية، فكم من أقوام هلكوا لفسادهم في نظام الحياة، ولكن البيئة بقيت صالحة فورثها قوم غيرهم، ولكن لو دمّرت الأرض اليوم بالترسانة النووية المخزونة، فأيّ صلاح يبقى فيها لإقامة عمران جديد؟

ولهذه الاعتبارات كلها بُني الفقه الإسلامي في التحضّر على مبدإ صارم في صيانة البيئة الكونية والحفاظ عليها في عناصرها ونظامها كما قدّرها الله تعالى، ومنع أي تصرّف من شأنه أن يعود بالخلل على المسار الطبيعي لبيئة الكون، سواء كان ذلك بالإتلاف لعناصر الطبيعة والتدمير لذاتها أو لانتظامها، أو كان بإصابتها بما يلوّثها ويعكّر صفاءها فيعيقها عن أداء دورها في النفع، بل قد يؤول بها إلى وضع مضرّ من حيث خلقت للنفع. ومن ثمّ كان الرفق بالكون رفق صيانة كما جاء في التعاليم الإسلامية على ضربين: الرفق بالصيانة من التلف، والرفق بالصيانة من التلوّث.

أولاً: الرفق بالصيانة من التلف:

إن لكل عنصر من عناصر الكون دوراً محدداً خاصّاً به في تهيئة البيئة الكونية لنفع الإنسان، وهو ما يسمّى اليوم بالتوازن البيئي، ولعل ذلك أحد معاني قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ (الحجر/ 19)، فالوزن في الآية من معانيه تقدير كل عنصر من عناصر الكون بحيث يفضي بالبيئة الكونية إلى هيئة تحقّق للإنسان النفع والصلاح، فقد وردت الآية في مقام المنّ عليهم بالنعم، فذلك الوزن المحقّق للتوازن البيئي هو إحدى تلك النعم.

والتصرف بالإتلاف لعناصر الكون الموزونة هو تصرّف يفضي بالضرورة إلى الإخلال بما يؤدّي إليه وزنها من التوازن، ويفضي بالتالي إلى الإخلال بالنفع الذي يحقّقه ذلك التوازن للإنسان؛ ولذلك جاء في التعاليم الإسلامية المنع القاطع لهذا التصرّف الإتلافي في التعامل مع البيئة الكونية بأيّ طريقة من طرائق الإتلاف الذي تكون غايته الإهلاك العبثي الذي لا ينبني على أيّ تقدير لوجه من وجوه النفع.

ومما يندرج في هذا المنع القاطع ما جاء في الآية الآنفة الذكر وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ (البقرة/ 205) من جعل هذا العمل الإتلافي لزروع المسلمين وحيواناتهم عملاً نفاقياً مناقضاً للإيمان، والحكم تبعاً لذلك بتحريمه، وليس هذا الحكم بخاصّ بهذه الحادثة التي فعلها الأخنس بن شريف الثقفي، وإنما هو مبدأ حضاري عام كما بيّنه الطبري في قوله: «إن السّدّي ذكر أن الذي نزلت فيه هذه الآية إنما نزلت في قتله حُمر القوم من المسلمين وإحراقه زرعاً لهم، وذلك وإن كان جائزاً أن يكون كذلك، فغير فاسد أن تكون الآية نزلت فيه والمراد بها كل من سلك سبيله في قتل كلّ من قتل من الحيوان الذي لا يحلّ قتله بحال، والذي يحلّ قتله في بعض الأحوال إذا قتله بغير حق، بل ذلك كذلك عندي، لأن الله تبارك وتعالى لم يخصّص من ذلك شيئاً دون شيء بل عمّه»[1].

ومن أدلة المنع للإتلاف البيئي قوله ﷺ: «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلم تطعمها، ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض»[2]، وقوله أيضاً في مقابل ذلك: «غفر لامرأة مومس مرّت بكلب على رأس ركيّ يلهث، قال: كاد يقتله العطش، فنزعت خفّها فأوثقته بخمارها فنزعت له من الماء، فغفر لها بذلك»[3]. فمآل الأولى إنما كان بسبب إتلافها لمخلوق من عناصر البيئة عبثاً،

---

(1) الطبري ـ تفسير جامع البيان: 2/ 317 ـ 318.

(2) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم... وخمس من الدواب يقتلن في الحرم.

(3) أخرجه البخاري في نفس الكتاب، باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم.

ومآل الثانية إنما كان بسبب حفاظها على مخلوق من تلك العناصر أن يهلك في غير نفع. ولا شك أن للبعد النفسي متمثلاً في قساوة القلب ورحمته حساباً في ذلك المصير، ولكنّ الأصل فيه هو الموقف من عناصر البيئة الكونية التي خُلق كل منها لحكمة محدّدة في نفع الإنسان أن تنتهك تلك الحكمة أو تحترم بإتلاف عناصر البيئة عبثاً أو الحفاظ عليها. إنها أحكام وإن بدت في ظاهرها جزئية محدودة، ولكن عند النظر إليها معمّمة تبدو دلالتها الحضارية في الرفق بالكون على قدر كبير من الأهمية.

إن هذا الفقه الصياني هو الذي وضعه أبوبكر رضي الله عنه موضع التقنين حينما حدّد لجيشه سبل التعامل مع البيئة التي يطأها في الغزو، وهو الموقف الذي كثيراً ما تُبرّر فيه تصرّفات الإهلاك لمقدّرات البيئة، وتعدّ من ضمن المسموح به في منطق الحرب عند الكثير من الأقوام، ولكنّ أبا بكر انطلاقاً من فقه التحضّر الإسلامي في التعامل البيئي قنّن قاعدة من قواعد ذلك الفقه في أكثر المواقف مظنة للتجوّز عنها، ليعبّر عن فقه عامّ يحكم تصرّف الإنسان في كل المواقف حرباً وسلماً إزاء الطبيعة، وذلك هو ما جاء في وصيته الشهيرة ليزيد بن أبي سفيان أحد قواد جيشه وهو يشيّعه في فتح إلى الشام، إذ قال له من بين ما قال: «لا تقتلن امرأة ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطع شجراً مثمراً، ولا تخرّبن عامراً، ولا تعقرنّ شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تغرقنّ نخلاً ولا تُحرّقنه، ولا تغلّوا، ولا تجبُنوا»(1). إنها وصية تقنّن للحفاظ على البيئة وصيانتها أن تُهلك عناصرها من الحيوان والنبات وكل ما هو عامر منها بقصد الإهلاك والتدمير، وقد ظل ذلك القانون هو الفقه العامّ الذي حكم تصرّفات المسلمين في سعيهم الحضاري إلاّ أن تكون فلتات شاذّة بين الحين والآخر من تاريخهم.

---

(1) أخرجه مالك في الموطإ، في كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو (راجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 598/2). وقد استُشكل التعارض بين هذا النهي وبين ما ورد من أن النبي ﷺ حرّق نخل بني النظير، وأجاب الطبري بأن النهي محمول على القصد للإتلاف بالإحراق أو غيره، بخلاف ما إذا وقع شيء من ذلك في أثناء القتال. وقد جوّز البعض أن يقع الإتلاف في الحرب لغاية محدّدة مضبوطة لا على أنه سياسة مطلقة عامة. راجع: ابن حجر ـ فتح الباري: 265/6، القرطبي ـ جامع البيان: 8/18.

ثانياً: الرفق بالصيانة من التلوّث:

ليس الفساد في الأرض يكون بإهلاك عناصر البيئة الطبيعية إهلاكاً مباشراً فحسب، ولكن يكون الفساد أيضاً بتلويث البيئة تلويثاً تقذف فيه عناصر مسمومة تُستحضر استحضاراً، أو تنجم بالإهمال والتراكم، فإذا بها تفضي إلى تعطيل العناصر الكونية الطبيعية في ذواتها أو كيفياتها وروابطها عن أن تؤدّي دورها النفعي، بل قد تحوّلها إلى عناصر وكيفيات مسمومة هي بذاتها، فإذا أداؤها للنفع يتحوّل إلى إضرار بحياة الإنسان، أو إعاقة عن القيام بدوره في التعمير.

وإذا كان تلويث البيئة الطبيعية قضية لم تعرف في حجمها الخطير إلا في العصر الحديث، فإن في التعاليم الإسلامية من الأحكام المتعلّقة بالحفاظ على البيئة من التلوّث ما إذا نظر إليه نظرة تعميم تخرجه من شكله الجزئي إلى مغزاه العامّ تبيّن أنه يؤلّف أدباً حضارياً في صيانة الطبيعة من الفساد الذي تتسبّب فيه أساليب التلويث المختلفة.

ولعلّ من أبين تلك الأحكام ما جاء من تشريع يوجب على الناس الطهارة في حياتهم كلها، ابتداء من طهارة الجسم، ثم طهارة الثوب والآنية والمنزل، وانتهاء بطهارة الشارع والحيّ والأماكن العامّة. وقد ارتقت الأوامر في هذا الشأن إلى أن أصبحت تمثّل مبدأ أساسياً من مبادئ السلوك، بل إنها ارتبطت بمفهوم العبادة ارتباطاً أصبح معه التطهّر بمفهومه العامّ جزءاً من العبادة، وناهيك في ذلك أن الصلاة وهي رأس العبادات تتوقّف في صحّتها على تحقّق الطهارة في الجسم والثوب والمكان، فالتطهّر إذن أصبح جزءاً من العبادة في الشرع الإسلامي، ومما جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ (المدثر/ 4 ـ 5) وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة/ 222) ومن البيّن أن الطهارة بهذا المفهوم الشامل هي المظهر الأول الأساسي لحفظ البيئة من التلوّث، ولك أن تتصوّر مقدار ما ينشأ من ضروب العفونة والتسمّم عند الإخلال بطهارة الأبدان والثياب والمنازل والأحياء، إن تلك واحدة من أكبر مشاكل التلوّث التي تعاني منها المدن الكبرى في عالم اليوم.

ومن الأحكام الإسلامية ذات الدلالة في هذا الخصوص ما ورد من آداب في

تصريف الفضلات الإنسانية، وهي التي تعتبر في البيئة البدائية البسيطة من أهمّ عناصر التلويث. فمن تلك الآداب ما جاء في قوله ﷺ: «إذا أراد أحدكم أن يبول فليرتد لبوله»[1] على معنى أن يتخيّر لتصريف بوله موقعاً تمّحي فيه آثاره بسرعة، فلا يكون له أثر ملوّث يضرّ بما حوله، وكذلك ما جاء في قوله ﷺ أيضاً: «اتّقوا الملاعن الثلاث: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل»[2]، ففي هذه المواقع: مجاري الماء، ووسط الطريق، وأماكن الظل، يكون البراز أكثر تلويثاً للبيئة، إذ هي مواقع حركة من شأنها أن تزيده انتشاراً وتمدداً وانتقالاً، ولذلك ورد النهي عنها مقاومة لتلويث البيئة. وفي هذا السياق يندرج أيضاً أنه ﷺ «نهى عن أن يُبال في الماء الراكد»[3] لما يفضي إليه من العفونة والتسميم.

إن هذه الأحكام الشرعية في الطهارة بمفهومها الموسّع يمكن أن نعتبرها ذات دلالة هامّة في الرفق بالبيئة الطبيعية، باعتبار أن تصرّف الإنسان في سلوكه اليومي تصرّفاً لا يلتزم بشروط النظافة يفضي لا محالة إلى تعكير في المحيط الذي يعيش فيه أرضاً وهواء وماء بما يتكوّن منه من ضروب العفونات المختلفة، وهو ما يعود بالضرر على حياة الإنسان نفسه، وعلى سعيه في التعمير زراعة وتربية وحيوان وما في حكمها. وعلى هذا الفقه الجزئي في التعامل البيئي يمكن أن يقاس فقه أوسع وأشمل ليتعدّى الحكم الإسلامي إلى التشريع الوجوبي لحماية البيئة من كلّ ما فيه تلويث لها من أنواع الغازات والأدخنة والنفايات التي تؤدّي إلى تعطيل الطبيعة عن أداء وظيفتها التي خلقت لأجلها مقدّرة لنفع الإنسان. وكل ذلك إنما هو مظهر من مظاهر الرفق بالكون، فممارسة الإهلاك لعناصر الطبيعة عبثاً، والتصرّف بما فيه تلويث وتسميم لها

---

(1) رواه أبو داود في الطهارة، باب الرجل يتبوأ لبوله (راجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 7/114).

(2) رواه أبو داود في الطهارة، باب المواضع التي نهى النبي ﷺ عن البول فيها (راجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 7/116).

(3) رواه مسلم في الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد (راجع: جامع الأصول: 7/119 ومن ذلك قوله ﷺ: «إن الله طيّب يحبّ الطيب، نظيف يحبّ النظافة، كريم يحب الكرم، جواد يحبّ الجود، فنظفوا أفنيتكم ولا تشبّهوا باليهود» أخرجه الترمذي في كتاب الأدب، باب ما جاء في النظافة، وراجع ابن الأثير ـ جامع الأصول: 4/766.

يعدّ من ضروب الاعتداء بالعنف على الكون ومقدّراته.

ب ـ **الرفق الاستهلاكي**: الإنسان يستثمر مرافق الكون ومقدّراته في سبيل التعمير، وهذه المرافق والمقدّرات التي هي نعم الله المقدّرة في الكون، والمعدّة لإقامة الخلافة في الأرض ليست بفانية في مجملها ما دام الإنسان مكلفاً بمهمّة الخلافة، فإن هذه النعم في مفرداتها خلقت محدودة لحكمة إلهية قد يكون منها تحفيز الإنسان للترقي طوراً بعد طور بالانتقال من استثمار مرفق ينفذ إلى آخر أرقى منه وأكفأ في تلبية مقتضيات الترقّي في التعمير على نحو ما يبدو في الانتقال من طاقة الفحم إلى طاقة البترول إلى طاقة الذرة إلى الطاقة الشمسية.

ولا شك أن مرافق الكون ومقدّراته مبنيّة في وجودها على توازن بينها يفضي إلى التوازن البيئي الشامل، كما أنها مبنيّة على حكمة إلهية في تناسبها مع التصوّر الإنساني كمياً وكيفياً عبر التاريخ بحيث تستجيب لهذا التطوّر وتدفع إليه وتنمّيه تحقيقاً للترقّي الخلافي مادياً ومعنوياً. وبناء على هذا المعنى فإن الإنسان إذا كانت مرافق الكون قد خلقت من أجله فإنه من المطلوب منه أن ينتفع بها في حدود ما يلبّي حاجته الحقيقية في الانتفاع دون أن يتصرّف إزاءها تصرّفاً استهلاكياً يزيد عن حاجته، فإذا هو مسرف في الاستهلاك منها بما يفضي إلى إرهاقها في غير طائل، ويعجّل بإنضابها مما يكون له الأثر السّيّئ على التوازن البيئي من جهة وعلى التناسب بين المرافق وبين أجيال البشرية المتعاقبة من جهة أخرى.

إن هذا الإسراف الاستهلاكي لمقدّرات الطبيعة بما يفضي إليه من إفقار لها في غير نفع للإنسان يعتبر في فقه التحضّر الإسلامي تعدياً على البيئة، وضرباً من التعنيف لها؛ إذ كأنما يفتكّ منها أكثر مما هي مهيّأة له من العطاء بحسب التقدير الإلهي في خلقها على أن تعطي بأقدار تناسب المصلحة الحقيقية للإنسان، دون أن يكون فيها مجال لسرفه وتبذيره، فالإسراف في استهلاك مقدّرات الطبيعة يعتبر إفساداً في الأرض، والإفساد في الأرض سلوك عنيف إزاءها، وموقف عدواني منها، فالإسراف في استهلاك الطبيعة يتصف بنفس

الأوصاف بما أنه إفساد في الأرض.

في هذا المعنى جاء النهي الشرعي المؤكّد عن التبذير والإسراف، حيث قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (الأعراف/ 31)، وقال: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ (الإسراء: 27)، وقال: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ (الإسراء/ 26)، فالإسراف أو التبذير هو الإنفاق في غير حق[1]، أي في غير ما فيه منفعة للناس. والإنفاق إنما هو راجع في آخر المطاف إلى إنفاق من مقدّرات الطبيعة، فكلّ حاجات الإنسان مشتقّة منها، فيكون النهي عن التبذير هو نهياً عن التبديد لمقدّرات البيئة الطبيعية في غير ما يعود على الإنسان بالنفع الحقيقي. وإذا كانت التربية النفسية مقصداً هامّاً من مقاصد النهي عن الإسراف فإن الرفق بالمقدّرات الطبيعية أن تُرهق وتستنزف بالاستهلاك الذي يُبدّدها في غير منفعة، بل فيما هو راجع إلى مفسدة على نحو من الأنحاء هو مقصد أصلي من مقاصد ذلك النهي.

ومن الأحكام ذات الدلالة في هذا السياق ما كان في التعاليم النبوية من النهي عن الإسراف في الماء عند التطهر وضوءاً وغسلاً، فقد قال عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ: «مرَّ رسول الله ﷺ بسعد وهو يتوضّأ، فقال ما هذا السرف يا سعد؟ فقال: أو في الوضوء سَرَف؟ قال: نعم، وإن كنت على نهر جار»[2]. وقد كان النبي ﷺ حريصاً على هذا الحكم في عمله تعليماً للناس فيه، إذ روي عنه أنه كان «يغسّله الصاع من الماء من الجنابة ويوضّئه المدّ»[3]. إن هذا النهي عن الإسراف في استهلاك الماء هو دلالة على منهج كامل في التعامل مع مرافق الكون بالرفق في الاستهلاك، ومما يقوّي من تلك الدلالة أن كان النهي متجهاً إلى استهلاك الماء وهو المرفق الطبيعي الأهمّ، وإن كان متّجهاً إلى استهلاكه في عبادة التطهّر مما يجعل اتجاهه إلى استهلاكه في غير ذلك أقوى وأشدّ، إنه رمز لأدب كلّي في التعامل مع مقدّرات الطبيعة بالرفق

---

(1) راجع: الطبري ـ جامع البيان: 15/73.

(2) أخرج نحوه ابن ماجة في الطهارة، وراجع أيضاً الترمذي في الطهارة.

(3) رواه مسلم، كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة (راجع: ابن الأثير ـ جامع الأصول: 7/190).

الاستهلاكي حتى لا يكون التبذير فيها معطّلاً لحكمتها في النفع التي من أجله قدّرت.

وقد عدّ القرآن الكريم التبذير في مرافق الطبيعة إفساداً في الأرض، وهو ما جاء في الحديث عن قوم صالح عليه السلام الذين أسرفوا في ملاذّهم الحسّية بالاستهلاك المبذّر للمرافق الطبيعية، فكانوا بذلك من المسرفين الذين يفسدون في الأرض، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَتُتْرَكُونَ فِي مَا هَٰهُنَآ ءَامِنِينَ * فِي جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ * وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ * وَتَنْحِتُونَ مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا فَٰرِهِينَ * فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ * وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ * ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (الشعراء/ 146 ـ 152)، فالإسراف هو إفساد في الأرض بما هو تبديد لمقدّرات الكون في غير نفع، وكفى بذلك منعاً لتعامل الإنسان مع البيئة الطبيعية بالعنف الاستهلاكي، وإيجابياً عليه أن ينهج منهج الرفق بالكون في الانتفاع بمرافقه[1].

إن هذا الأدب الإسلامي في الرفق بالكون صيانة لمقدّراته من التلف، وحفظاً لها من التلوّث، وحفاظاً عليها من التبديد بالإسراف والتبذير، إن هذا الأدب كان منهجاً للحضارة الإسلامية على وجه العموم، فقد قامت هذه الحضارة على احترام الطبيعة والرفق بها، وهو ما ظهر جلياً في أحوال الحرب كما في أحوال البناء التعميري في مظاهره المختلفة.

ففي أحوال الحرب كانت الجيوش الإسلامية عبر التاريخ ملتزمة إلى حدّ كبير بالرفق بالبيئة التي تكون مسرحاً لحركتها، ولم يؤثر في أخبارها على سعة حركتها وامتدادها أنها تعاملت مع عناصر البيئة بالتحريق أو التسميم أو التدمير أو بأيّ نوع من أنواع الإفساد إلا أن تكون أحداث جزئية معزولة عن السياق العام، وهذا أمر يشهد به الكثير من المؤرّخين العدول من غير المسلمين، كما أنه يمثل أساساً متردّداً عبر العصور في الفقه الإسلامي فيما يتعلق بقوانين الحرب والعلاقات الدولية[2].

---

(1) راجع الرازي ـ تفسير الكبير: 24/ 159.

(2) راجع على سبيل المثال: مارسيل بوازار ـ إنسانية الإنسان: 278.

وفيما يتعلّق بالبناء التعميري الحضاري، كانت حركة التحضّر الإسلامي في مراكزها المختلفة على اتّساع الرقعة الإسلامية تتأدّب بهذا الفقه في الرفق بالبيئة الكونية، والمتأمّل في الكتب التي تعالج القضايا المتعلّقة بالتعامل البيئي من زاوية تشريعية يقف على نماذج رائعة من التوجيهات إلى حماية البيئة والتعامل معها بالرفق، وخذ في ذلك مثلاً كتب النوازل والفتاوى التي تعكس التوجيه الشرعي لحركة التعمير في وجوهها المختلفة، فإنها تشتمل على الكثير من الفقه الحضاري في الحفاظ على البيئة من التلف ومن التلويث بالأزبال والأدخنة والعفونات والتبذير، وغير ذلك مما لو جُمع وصنّف ودرس لأظهر فقهاً إسلامياً رائعاً في الرفق بالبيئة الكونية[1].

ولو قارنت التحضّر الإسلامي في هذا الفقه بحضارات أخرى لوقفت على تميّز بيّن في ذلك سواء من حيث الأصل العقدي للتعامل البيئي، أو من حيث السيرة العملية لمظاهر التحضّر.

ففي الأصول اليهودية المسيحية تقترن مظاهر الطبيعة من أرض وبحر بالشرّ واللعنة كما ورد في مواضع عديدة من الإنجيل والتوراة، حتى أصبحت الوشيجة التي تربط الإنسان بالطبيعة هي وشيجة الرهبة والخوف من عناصرها المختلفة[2]. وفي الأصول اليونانية تتّصف الطبيعة المحسوسة بالخسّة في مقابل المعقولات والمجرّدات التي هي معقد الشرف والتجلّة. وفي أصول الحضارة الرومانية تقوم علاقة الإنسان بالطبيعة على أساس الصراع كما يبدو جلياً في التماثيل الباقية منها، والتي يتركّز أكثرها على مظاهر من مصارعة الإنسان لعناصر طبيعية حيوانات وجمادات.

وقد تجمّعت هذه الأصول المتقاربة في المعنى لتفضي حديثاً إلى منزع من الشعور الدّفين بالعداء للطبيعة عداء اقتضى لمّا نهضت الحضارة الغربية أن تقوم على علاقة بالبيئة الكونية تتّصف بروح المغالبة، وتحكمها إرادة السيطرة على

(1) راجع على سبيل المثال: الونشريسي ـ المعيار المغرب: 9/9، 28، 64، 69.
(2) انظر: كاصد الزيدي ـ الطبيعة في القرآن: 114، وراجع فيه نصوصاً من التوراة والإنجيل في هذا المعنى.

مظاهرها، فكانت لذلك علاقة متّصفة في عمومها بالعنف إزاء الطبيعة عنفاً تمثّل بالخصوص في تصرفات من الإتلاف للكثير من العناصر الطبيعية النباتية والحيوانية إتلافاً مجانياً غير مفيد، كما تمثّل أيضاً في لامبالاة خطيرة بما يلقى في البيئة من العناصر الملوثة للأرض والجوّ والبحر من جرّاء المعامل والمحروقات والمزابل وغيرها.

والمنزع المادي الذي قامت عليه الحضارة الغربية عمّق عند أهلها الروح الصراعية إزاء الطبيعة؛ ذلك أن هذا المنزع من شأنه أن يدفع إلى مباشرة المرافق الكونية بشيء كثير من الشراهة لاستهلاك مقدّراتها بسَرَف في سبيل تحقيق الرفاه المادي إلى أقصى ما يمكن من الحدود، فيكون في ذلك إرهاق لها، واستنفاد لكميّاتها المكنوزة في غير حاجة حقيقية، فإذا هو التبديد المترجم لعلاقة متوتّرة مع الطبيعة ترسّبت في بواطن النفوس من الأصول الفلسفية البعيدة والقريبة.

وقديماً حكى لنا التاريخ شيئاً كثيراً من التصرفات الهمجية التي سلكتها الجيوش من حضارات مختلفة في الأرض التي تمرّ عليها، والتي تتّخذها مسرحاً للحرب، ومن ذلك ما قامت به الكاهنة في شمال إفريقيا من تحريق لمساحات كبيرة من الأشجار في حروبها مع طلائع الفتح الإسلامي، ومنه ما قامت به جيوش التتار من تخريب بيئي عند اجتياحها لبلاد الشرق الإسلامي، وما ذلك إلا مظهر لموقف عدائي من البيئة الكونية مترسّب في ثقافة الأمم التي تنسب إليها هذه الجيوش.

وحديثاً انتهت الحضارة الراهنة إلى وضع من التصرّف العنيف إزاء الكون أفرز اليوم مشكلة من أعوص المشاكل التي يعانيها العالم، وهي مشكلة التلوث البيئي، إضافة إلى المظاهر العديدة من التّبديد العابث للمقدّرات الطبيعية تبديداً وصل في بعض الأحيان إلى حدّ التحريق لأكوام كبيرة من المنتجات الزراعية التي أرهقت الأرض في إنتاجها بدعوى المحافظة على أسعارها، وتشرف اليوم كثير من المعادن ومصادر الطاقة على النفاذ من جرّاء نهم استهلاكي غير مبال إلا بالإشباع المادّي وتحقيق المتعة والرّفاة[1].

---

(1) راجع مشكلة التلوّث البيئي في: آل جور (ALBERT GORE): الأرض في الميزان (ترجمة عواطف عبد الجليل، ط مؤسّسة الأهرام، القاهرة، 1994).

إن العلاقة بالطبيعة في الحضارة الغربية أصبحت علاقة خارج نطاق القيمة الأخلاقية كما بيّن ذلك أحد مفكّريها في قوله: «تطبيق المفاهيم الأخلاقية على العلاقة بالطبيعة يدعو للشكّ جداً، فقطع الغابات، وقتل الحيوانات ليسا عملين لا أخلاقيين، إن مجال العلاقة الأخلاقية أو اللاأخلاقية محصور بالإنسان والمجتمع فقط»[1]. وعلى هذا الأساس الخارج عن الأخلاقية كان تصرّف الأوروبيين مع الطبيعة متّصفاً بالعنف والعداء في أكثر الأحيان، وهو ما وصفه دوبو في حديثه عن تصرّفاتهم لمّا هاجروا إلى أمريكا إذ يقول: «اعتبر أغلب مهاجري القرن التاسع عشر الأحراج والسهول والجبال بريّة بشعة يجب غزوها والسيطرة عليها وامتلاك زمامها لتوفير الغنى المادي»[2].

وكان من الثمار المرّة لهذا العداء للطبيعة، وهذا العنف في التعامل معها أن أصبح اليوم ما يدمّر من المقدّرات الكونية بفعل التلويث يبلغ أحجاماً خيالية قدّرت فيما يلحق من ضرر بالغابات الأوروبية وحدها ثلاثين مليار دولار[3]، فما بالك بما يلحق بكل غابات العالم وبحاره وهوائه وأراضيه من الدّمار الذي أصبح يقضّ مضاجع الكثير من المفكرين والساسة فهبّوا للتوعية الحضارية لتدارك الوضع بفقه جديد في التعامل مع الطبيعة إذا كان بقي مجال للتدارك.

وفي سياق هذه النّداءات التي يطلقها المفكرون لتدارك مصير البيئة بفقه حضاري جديد قال رنودبو: «إن غزو البيئة والسيطرة عليها ليست الطريقة الوحيدة للتخطيط، ولا هي على كل حال الطريقة الفضلى، وعلى الإنسان عوضاً عنها أن يحاول التعاون مع قوى الطبيعة، يجب أن يجعل نفسه جزءاً من البيئة بحيث يصبح هو ونشاطاته في وحدة عضوية مع الطبيعة»[4]، إنه فقه حضاري في التعامل الكوني أسّسه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾ (الروم/ 20)، وأسّسه النبي ﷺ في قوله: «أُحُد جبل يحبّنا ونحبّه»،

(1) توغارينوف ـ الطبيعة، الحضارة، الإنسان: 44.

(2) رنودبو ـ إنسانية الإنسان: 242.

(3) راجع خلاصة تقرير عن البيئة في: جريدة الخليج، عدد 5066، الخميس 25 مارس 1993 ص 14.

(4) رنودبو ـ إنسانية الإنسان: 243.

فالإنسان والكون في فقه التحضّر الإسلامي وحدة عضوية، والعلاقة بينهما علاقة المحبة والودّ، وعلى ذلك فإن الإنسان في سعيه الحضاري على الأرض محكوم بمبدإ الارتفاق: انتفاعاً بالمقدّرات المسخّرة لمصلحته المساعدة على إنجازه للخلافة، ورفقاً بالبيئة الكونية أن تعرّض للتّلف أو التلوّث أو التبديد، وذلك هو جماع الفقه الإسلامي في التحضّر بالنسبة للموقف من الكون.

ثبت المراجع

- ابن الأثير (أبو السعادات المبارك بن محمد، ت 606 هـ)

1. جامع الأصول في أحاديث الرسولﷺ. تحـ: عبدالقادر الأرناؤوط، ط2: دار الفكر، بيروت 1938 .

- أحمد حسن فرحات .

2. الخلافة في الأرض، ط: دار الأرقم، الكويت 1986 .

- أحمد محمد كنعان

3. أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، سلسلة كتاب الأمّة رقم : 26، ط: رئاسة المحاكم الشرعية، قطر 1990.

- إسماعيل الفاروقي .

4. جوهر الحضارة الإسلامية، بحث بكتاب «الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم» ج2، نشر الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض 1981 .

- ألبرت اشفتسر ALBERT SCHIVETZER

5. فلسفة الحضارة ط3: دار الأندلس، بيروت 1983 .

- الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين محمود، 1270هـ)

6. روح المعاني، ط دار التراث (د. ت)

- أمين الطيبي

7. الإسلام في الأندلس وصقلية. ط: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس (د. ت).

- الإيجي (عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد، ت 756هـ)

8. المواقف، ط: بولاق، القاهرة 1913 .

- بكر ياسين إبراهيم

9. الحضارة الإسلامية العائدة، ط: مكتبة الآداب، القاهرة 1987 .

- البوطي (محمد سعيد رمضان) .

10. منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، ط1: دار الفكر، دمشق 1982 .

- توغارينوف .ف.ب

11. الطبيعة، الحضارة، الإنسان، تر: رضوان القضماني، نجم خريط، ط: دار الفارابي بيروت 1987 .

- توفيق يوسف الواعي

12. الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، ط: دار الوفاء، المنصورة 1988.

- توينبي أرنولد

13. الحضارة في الميزان، تر: أمين الشريف، ط: عيسى الحلبي، القاهرة (د.ت)

- ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبدالحليم، ت 728هـ)

14 مجموع الفتاوي، ط: الرياض 1318هـ

- جون دي بويس

15. مستقبل الحضارة، تر: لمعى المعيطي، ط: دار الكرنك، القاهرة 1961 .

- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد، ت 816هـ)

16. التعريفات، ط: مصوّرة عن ط: فلوجل، بيروت 1985.

- حامد صادق قنيبي

17. الإنسان والكون في التصوّر الإسلامي. ط: مطبعة الفلاح، الكويت 1980 .

- ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني، الحافظ، ت 852هـ)

18. فتح الباري، ط: دار الفكر، بيروت 1991 .

- ابن حزم (أبو محمد علي بن سعيد، ت 456هـ)

19. رسائل ابن حزم تحـ: إحسان عباس، ط: مطبعة الخانجي، القاهرة (د.ت).

- حسن الترابي

20. الإيمان وأثره في الحياة. ط2: دار القلم، الكويت 1979 .

21. الدين والفن. ط: الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة 1987 .

22. الشورى والديمقراطية. ط: الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة 1987.

- حسين مؤنس
23. الحضارة، ط: المجلس الوطني للثقافة والعلوم، الكويت 1987 .

- ابن خلدون (أبو زيد عبدالرحمن بن محمد ت 808 هـ)
24. المقدمة. ط: دار الشعب، القاهرة (د.ت)

- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر، ت 606هـ)
25. التفسير الكبير. ط2: دار الكتب العلمية، طهران (د.ت)

- الراغب الأصبهاني (أبو الحسين القاسم بن محمد بن المفضل، ت 502هـ)
26. تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين. تحـ: عبدالمجيد النجار، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988
27. مفردات ألفاظ القرآن. تحـ: صفوان داوودي، ط: دار القلم، دمشق 1992 .

- رينيه دوبو RENE DUBOS
28. إنسانية الإنسان. ترجمة: نبيل صبحي الطويل، ط2: مؤسسة الرسالة، بيروت 1984.

- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، ت 538هـ)
29. الكشاف . ط: دارالفكر، بيروت 1977 .

- السباعي (مصطفى).
30. من روائع حضارتنا. ط: المكتب الإسلامي، بيروت 1985.

- السيد سابق .
31. فقه السنة. ط2: دار الريان للتراث، القاهرة 1990.

- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، ت 790 هـ).
32. الموافقات. تحـ: عبدالله دراز. ط: دار المعرفة، بيروت (د.ت) .

- شكيب أرسلان (ت 1946).
33. تعليقات على كتاب حاضر العالم الإسلامي. للوثروب. ط: دار الفكر العربي (د.ت).

- طاش كبري زاده (أحمد بن مصطفى، ت 968هـ).
34. مفتاح السعادة. تحـ: كامل كامل بكري ومن معه. ط: دار الكتب الحديثة، القاهرة 1968 .

- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير. ت 310 هـ).

35. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. ط: دار الفكر، بيروت 1968 .

36. تاريخ الرسل والملوك، ط: دار المعارف، القاهرة 1970.

- طه جابر العلواني.

37. المسلمون والبديل الحضاري. ط: الوقف الإسلامي بأمريكا 1988 .

- عائشة عبدالرجمن.

38. القرآن وقضايا الإنسان. ط4: دار العلم للملايين، بيروت 1981.

- ابن عاشور (الشيخ محمد الطاهر، ت 1973)

39. التحرير والتنوير. ط: الدار التونسية للنشر، 1984.

- ابن عاشور (الشيخ محمد الفاضل، ت 1970).

40. أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب. ط: مكتبة النجاح، تونس (د.ت).

41. روح الحضارة الإسلامية. ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا (أمريكا 1992).

- ابن عبدالبر (يوسف بن عبدالله بن محمد، ت 463هـ) .

42. جامع بيان العلم وفضله، ط: دار الفكر، بيروت (د.ت).

- عبدالغني عبود .

43. الإنسان في الإسلام. ط: دار الفكر العربي، القاهرة 1978.

44. الإسلام والكون. ط: دار الفكر العربي، القاهرة 1977.

- علي شريعتي.

45. الإنسان في الإسلام ومدارس الغرب. ط: دار الصحف للنشر، طهران 1411هـ.

- علي علي عبد الرسول

46. المبادئ الاقتصادية في الإسلام، ط: دارالفكر العربي، القاهرة 1985.

- عماد الدين خليل.

47. التفسير الإسلامي للتاريخ. ط 4: دار العلم للملايين، لبنان 1983 .

48. حول إعادة تشكيل العقل المسلم. ط: سلسلة كتاب الأمّة، قطر 1983 .

- الغزالي (محمد بن محمد، الإمام. ت 505 هـ).

49. إحياء علوم الدين. ط: دار القلم، بيروت (د.ت).

- فؤاد محمد شبل
50. توينبي مبتدع المنهج التاريخي الحديث. ط: الهيئة المصرية، القاهرة 1975 .
- القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني (ت 415هـ)
51. المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحـ: محمد علي النجار، ط: الدار المصري للتأليف والترجمة، القاهرة 1965 .
- القرطبي (أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري، ت 671هـ)
52. الجامع لأحكام القرآن. ط: دار الفكر، بيروت (د.ت).
- ابن القيم (أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، ت 751هـ)
53. تحفة المودود بأحكام المولود. ط: دار الكتاب العربي 1979.
- كاصد الزيدي
54. الطبيعة في القرآن الكريم. ط: دار افريقية، بغداد 1980 .
- كريسي موريسون A. CRESSY MORRISSON
55. العلم يدعو للإيمان، تر: محمد صالح الفلكي، ط: دار النهضة المصرية، القاهرة 1971.
- لكونت دي نوي (LECONTE DU NOUY)
56. مصيرالإنسان. تر: خليل الجرّ. ط: جونيه 1967.
- ماجد عرسان الكيلاني.
57. إخراج الأمّة المسلمة، ط: سلسلة كتاب الأمّة. قطر 1990.
- مارسيل بوزار
58. إنسانية الإسلام، تر: عفيف دمشقية. ط: منشورات دار الآداب، بيروت 1980.
- مالك بن نبي.
59. شروط النهضة. تر: عمر مسقاوي وعبدالصبور شاهين. ط3: دار الفكر اللبناني، بيروت 1967.
60. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة وأحمد شعب. ط: دار الفكر دمشق 1989
- مجموعة من العلماء
61. العلم يدعو للإيمان، تر: محمود الفلكي، ط: دار القلم، بيروت 1986.

- محمد إقبال.

62. تجديد التفكير الديني، تر: عباس محمود. ط2: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1968 .

- محمد رشيد رضا

63. تفسير المنار، ط: دار الفكر (أوفسيت) بيروت 1973.

64. الوحي المحمّدي. ط 6: مطبعة القاهرة 1960.

- محمد غلاب .

65. المعرفة عند مفكري الإسلام. ط: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1969.

- محمد قطب.

66. منهج التربية الإسلامية، ط8: دار الشروق، بيروت 1988.

- محمد المبارك .

67. نظام الإسلام: العقيدة والعبادة، ط4: دار الفكر، بيروت 1975.

- محمد محيي الدين عبد الحميد

68. النظام الفريد بتحقيق جوهرة الوحيد، ط: مطبعة السعادة، القاهرة 1955.

- محيي الدين إسماعيل

69. توينبي: منهج التاريخ وفلسفة التاريخ، ط: وزارة الإعلام، بغداد 1977

- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ق 711 هـ).

70. لسان العرب

- النجار (عبد المجيد عمر)

71. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987

72. العقل والسلوك في البنية الإسلامية، ط: مطبعة الجنوب، تونس 1980

73. العلم مفهوماً وغاية بين التصوّر الإسلامي وواقع المسلمين، بحث منشور بمجلة منار الإسلام، السنة 14، عدد: 5، ديسمبر 1989

74. فقه التدين فهماً وتنزيلاً، ط: سلسلة كتاب الأمّة، قطر 1989

75. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992.

- النحلاوي (عبد الرحمن)

76. أصول التربية الإسلامية وأساليبها، ط: دار الفكر، دمشق 1979

- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق، ق 438 هـ) ·

77. الفهرست . ط: فلوجل

- ول ديورانت WILL DURANT

78. قصة الحضارة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1973 ـ 75

- الونشريسي (أحمد بن يحي بن محمد، ت 914 هـ).

79. المعيار المغرب في أخبار المغرب، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت

- اليزدي (محمد تقي)

80. محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، ط2: مطبعة سلمان الفارسي، طهران (د. ت).

- يوسف كرم

81. تاريخ الفلسفة اليونانية، ط: القاهرة، 1936

82. تاريخ الفلسفة الحديثة. ط: دار المعارف، القاهرة 1969.

فهرس الموضوعات

فقه التحضّر الإسلامي



بيروت - لبنان
لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود
تلفون: Tel: 009611-350331 / خليوي: Cellulair: 009613-638535
فاكس: Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم: 1999/2/2000/343

التنضيد : كمبيوتايب / بيروت

الطباعة : دار صادر، ص. ب. 10 - بيروت


شباب
النادي الشبابي

المؤلّف

- من مواليد تونس (قرية/ بني خداش) سنة: 1945.
- حاصل على الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة: 1981.
- حاصل على الماجستير في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة: 1974.
- حاصل على الليسانس في أصول الدين من الجامعة الزيتونية سنة: 1972.
- درّس بالجامعة الزيتونية، ومتعاقداً بجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر، وبجامعة الإمارات العربية المتحدة، وبجامعة قطر، وأستاذاً زائراً بالعديد من الجامعات العربية والإسلامية.
- شارك في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية العالمية.

مؤلّفاته:

1 ـ المعتزلة بين الفكر والعمل (بالاشتراك).
2 ـ العقل والسلوك في البنية الإسلامية.
3 ـ المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وأثره بالمغرب.
4 ـ تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت.
5 ـ تحقيق رسالة «في الرّدّ على النصارى» لفخر الدّين الرازي.
6 ـ خلافة الإنسان بين الوحي والعقل.
7 ـ تحقيق كتاب «تفصيل النّشأتين وتحصيل السّعادتين» للراغب الأصبهاني.
8 ـ صراع الهوية في تونس.
9 ـ رؤية مستقبلية للجامعة الزيتونية.
10 ـ فقه التديّن فهماً وتنزيلاً (جزآن).
11 ـ المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة الإسلامية.
12 ـ فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب.
13 ـ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي.
14 ـ دور حرية الرّأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين.
15 ـ الإنسان في العقيدة الإسلامية: مبدأ الإنسان.
16 ـ الإنسان في العقيدة الإسلامية: قيمة الإنسان.
17 ـ الإيمان بالله وأثره في الحياة.
18 ـ المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي.
19 ـ القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية..
20 ـ المنهج الإصلاحي بين السياسة والتربية: ابن العربي وابن تومرت أنموذجاً.
21 ـ الشهود الحضاري للأمّة الإسلامية (ثلاثة أجزاء).
22 ـ العديد من البحوث المنشورة.

AS-SHUHUD AL-HADARI LIL'UMMAH AL-ISLAMYYAH



1

THE ISLAMIC CIVILIZING PROCESS

Dr. ABDELMAJID AMOR NAJAR



DAR AL-GHARB AL-ISLAMI